This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

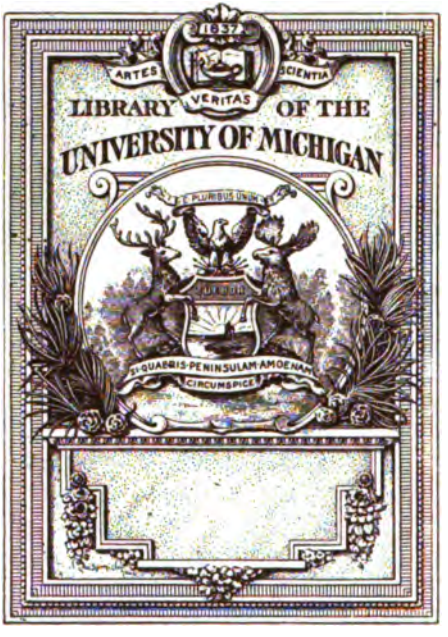
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Vierteljahrsschrift

für

wissenschaftliche

Philosophie u. Soziologie

gegründet von

Richard Avenarius

in Verbindung mit

Friedrich Jodl und **Alois Riehl**

herausgegeben

von

Paul Barth.

Einunddreissigster Jahrgang. Neue Folge VI.

Leipzig.
O. R. Reisland.
1907.

Inhaltsverzeichnis

des

31. Jahrganges.

(Die römischen Ziffern bezeichnen das Heft, die arabischen die Seite.)

Artikel.

Barth, Paul, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung. VI, I, 87–120.

— Die Soziologie Albert Schäffles. IV, 467—483.

Cassirer, Ernst, Zur Frage nach der Methode der Erkenntniskritik IV, 441—465.

Frischeisen-Köhler, Max, Über den Begriff und den Satz des Bewusstseins. II, 145—201.

Geissler, Kurt, Das Willensproblem. I, 21—55.

Giessler, Carl Max, Das Lautspurentasten bei der Erinnerung an Eigennamen. II, 203—223.

Meyer, Richard M., Der Ursprung des Kausalitätsbegriffes. I, 1–20.

Meyerhof, Otto, Der Streit um die psychologische Vernunftkritik. IV, 421—439.

Pikler, Julius, Beschreibung und Einschränkung. III, 313—335.

Reyer, Eduard, Das Einfache in der Natur. II, 223—258.

Wernick, Georg, Der Wirklichkeitsgedanke. I, 57—86. III, 275–312. IV, 403—420.

Besprechungen.

Aliotta, Antonio, La Misura in Psicologia. — Von O. Klemm. III, 345—347.

Altenburg, Martin, Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus. — Von Hugo Renner. III, 366—367.

Arnim, Joannis ab, Stoicorum veterum fragmenta. — Von Paul Barth. III, 369—370.

Belot, Gustave, Étude de morale positive. — Von Paul Barth. III, 371–372.

Bernheim, Ernst, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. — Von Paul Barth. III, 368—369.

Bush, Wendell, T., Avenarius and the standpoint of pure experience. — Von O. Klemm. III, 342—343.

Chamberlain, Houston Stewart, Immanuel Kant, die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. — Von Raoul Richter. II, 259–267.

Chwolson, O. D., Hegel, Häckel, Kossuth und das zwölfte Gebot. — Von Richard Fritzsche. III, 361—362.

Dessoir, Max, Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft in den Grundzügen dargestellt. — Von O. Klemm. III, 337—341.

Deussen, Dr. Paul, Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam. — Von Richard Fritzsche. III, 348—361.

Diels, Hermann, Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch. — Von Paul Barth. III, 367—368.

Dilles, Ludwig, Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft. — Von Max Nath. I, 125—126.

Dorner, August, Die Entstehung der christlichen Glaubenslehren. — Von Walther Regler. IV, 495—496.

Dürr, Ernst, Grundzüge einer realistischen Weltanschauung. — Von Max Nath. III, 375—376.

Eisler, Rudolf, Einführung in die Erkenntnistheorie. — Von O. Klemm. III, 344—345.

— Kritische Einführung in die Philosophie. — Von Max Frischeisen-Köhler. IV, 501.

Elsenhans, Theodor, Fries und Kant. — Von Max Frischeisen-Köhler. IV, 498—500.

Erdmann, Benno, Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes — Von v. Aster II, 273—274.

Fichte, J., Gottlieb, Evangelium der Freiheit, herausgegeben von Max Ries. — Von Hugo Renner. III, 366.

Fleischmann, Dr. Maximilian, Anselm von Feuerbach, der Jurist als Philosoph. — Von W. Ed. Biermann. III, 383—384.

Freytag, W., Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles. — Von v. Aster. III, 363.

— Unter den Begriff der Philosophie. — Von Leo Rauschenbach. I, 132.

Fries, Karl, Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon. — Von Leo Rauschenbach. I, 133—134.

Fritzsche, A., R., Vorschule der Philosophie. — Von Walther Regler. I, 131—132.

Frost, Dr. Walter, Der Begriff der Urteilskraft bei Kant. — Von Günther Jacoby. I, 129—130.

Goldschmidt, Ludwig, Kant und Haeckel. Freiheit und Naturnotwendigkeit. — Von Max Nath. IV. 497.

Guttmann, Julius, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. — Von Max Nath. IV, 496—497.

Häckel, Ernst, Monismus und Naturgesetz. — Von Richard Fritzsche. III, 362—363.

Heinze, Max, Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. — Von Walther Regler. IV, 494.

Höffding, Harald, Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie. — Von Max Nath. III, 376—377.

Hönigswald, Richard, Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre. — Von Hans Voeste. IV, 493.

Jakoby, Günther, Herders und Kants Ästhetik. — Von Max Nath. IV, 496.

Joël, K., Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. — Von Paul Barth. I, 134.

Kants Gesammelte Schriften I. 3. — Von Raoul Richter. II, 259.

Koppelmann, W., Kritik des sittlichen Bewusstseins vom philosophischen und historischen Standpunkte. — Von Dr. O. Braun. IV, 491—493.

Krische, P., Worte, Werte, Werke. — Von C. M. Giessler. IV, 488—491.

Lamprecht, Karl, Deutsche Geschichte III, 1. — Von Paul Barth. III, 373—375.

Lawrow, Peter, Historische Briefe aus dem Russischen übersetzt von S. Dawidow. — Von Eugenio di Carlo. I, 121—122.

Marchesini, Antonio, L'Imaginazione creatrice nella filosofia. — Von O. Klemm. III, 344.

Medicus, Fritz, J. G. Fichte, Dreizehn Vorlesungen, gehalten an der Universität Halle. — Von Hugo Renner. III, 365—366.

Mercier, D., Erzbischof von Mecheln, Psychologie, übersetzt von Hubrich. — Von O. Klemm. III, 347—348.

Meyer, Martin, Aphorismen zur Moralphilosophie. — Von Max Nath. III, 376.

Mitchell, W., Structure and Growth of the Mind. — Von O. Klemm. III, 341—342.

Naville, A., Nouvelle classification des sciences. — Von Eugenio di Carlo. I, 123.

Nebel, C., Vauvenargues' Moralphilosophie, mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zur französischen Philosophie seiner Zeit. — Von Max Nath. III, 375.

Nohl, Hermann, Sokrates und die Ethik. — Von Hugo Renner. III, 367.

Olivier, J. v., Monistische Weltanschauung. — Von Richard Fritzsche. I, 128—129.

Petsoldt, J., Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus. — Von Rich. Müller-Freienfels. IV, 501—502.

Pfister, Oskar, Die Willensfreiheit. — Von Paul Schumann. I, 127—128.

Pichler, Hans, Über die Arten des Seins. — Von Richard Fritzsche. III, 377—378.

Poincaré, H., Wissenschaft und Hypothese. — Von Max Nath. I, 124—125.

Rava, A., La classificazione delle scienze e le discipline. — Von Eugenio di Carlo. I, 122—123.

Reimer, J. R., Grundzüge deutscher Wiedergeburt. — Von C. M. Giessler. IV, 485—486.

Ribot, Th., Essai sur les passions. — Von O. Klemm. III, 343.

Rumpf, D. Dr., Georg, Metaphysik. — Von Leo Rauschenbach. I, 133.

Sarlo, F. de, Il concetto dell' anima nella psicologia. — Von E. di Carlo. I, 124.

Schallmayer, W., Beiträge zur Nationalbiologie. — Von C. M. Giessler. II, 267—271.

Schmarsow, A., Grundbegriffe der Kunstwissenschaft. — Von Max Frischeisen-Köhler. IV, 497—498.

Schultz, Paul, Gehirn und Seele. — Von v. Aster. II, 273.

Simon, Th., Entwicklung und Offenbarung. — Von C. M. Giessler. IV, 486—488.

Stellmacher, Dr. A., Auf neuer Bahn. — Von Leo Rauschenbach. I, 134.

Stern, William, Die Entwicklung und Erziehung einer Taubstummenblinden als psychologisches, pädagogisches und sprachtheoretisches Problem. — Von Paul Schumann. I, 126—127.

Störring, Gustav, Ethische Grundfragen. — Von v. Aster. III, 363—365.

Tönnies, Ferdinand, Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht. — Von Paul Barth. III, 370—371.

Troeltsch, Dr. Ernst, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. — Von Leo Rauschenbach. I, 133.

Truman, Nathan E., Maine de Birans Philosophy of Will. — Von O. Klemm. III, 341.

Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, herausgeg. von A. Meinong. — Von v. Aster. II, 271—273.

Wallin, I. E. Wallace, Optical Illusions of Reversible Perspective. — Von v. Aster. II, 274.

Ward, L. F., Soziologie von heute. — Von Eugenio di Carlo. I, 124.

Waxweiler, Emile, Esquisse d'une Sociologie. — Von W. Ed. Biermann. III, 380—383.

Windelband, Wilhelm, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. — Von Walther Regler, IV, 494—495.

Zacharias, Dr. O., Das Plankton als Gegenstand eines zeitgemässen biologischen Schulunterrichts. — Von Franz Hornickel. III, 378—380.

Philosophische und soziologische Zeitschriften.

I, 136—140. III, 385—392. IV, 503—508.

Bibliographie.

I, 141—144, III, 393—401. IV, 509—514.

Notiz.

IV, 501.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Der Ursprung des Kausalitätsbegriffes.

Von Richard M. Meyer, Berlin.

Inhalt:

Raum, Zeit und Kausalität als „die drei Dimensionen" des geistigen Menschen
Innere Zusammengehörigkeit der beiden ersten gegenüber dem dritten.
Der Kausalitätsbegriff im Verhältnis zu den Kategorien Zeit und Raum
a) Verhältnis zum Zeitbegriff: nicht nur ein Spezialfall, sondern an sich eine absolute Denknotwendigkeit (Scheinbare Ausnahmen: α) der Zufall, β) der freie Wille). Doch ist die Form, in der wir den Kausalitätsbegriff verwenden, nicht ebenso absolut notwendig; sie ist vielmehr aus der Praxis zu erklären, die freilich selbst wieder ihre psychologische Ursache hat in dem denknotwendigen Begriff der Kontinuität.
b) Verhältnis zum Raumbegriff. Kontinuität in Raum und Zeit. Erfahrung in Raum, Zeit und Kausalität.
Der Kausalitätsbegriff die Verallgemeinerung psychologischer Erfahrungen nach dem Muster des Zeit- und Raumbegriffs. Anteil beider Begriffe an dieser Bildung.
Ursache dieser Analogiebildung.
Zeitliche Folge der drei Begriffe innerhalb der Entwickelung des menschlichen Denkens.

Wie die Existenz des körperlichen Menschen innerhalb dreier Dimensionen eingeschlossen ist, so hat man auch die des geistigen in drei Dimensionen einzubeschreiben versucht: in Zeit, Raum und Kausalität. Es scheint in der Tat, als ob jede geistige An- und Einordnung einer dieser drei Rubriken zufalle; wobei es eine Sache für sich bleibt, ob man in diesen Begriffen (und zumal den beiden ersten) mit KANT apriorische, dem Menschen als solchen eigentümliche Anschauungsformen, oder mit den Empirikern wie MILL erworbene, erst den Menschen bestimmter Epochen eigene Orientierungsmittel sehen will.

Wenn aber jene drei Begriffe die Summe aller menschlichen Orientierungsmittel und Anschauungsformen in sich fassen, so ist damit noch nicht gesagt, dass sie sich als drei völlig gleichgeartete und gleichberechtigte Begriffe ergänzen

dass sie zueinander gehören, wie die drei Dimensionen unseres Raumes. Sie scheinen vielmehr zunächst rein empirisch gefundene und zueinander addierte Begriffe. Wohl sind auch Höhe, Breite und Länge aus der Erfahrung geschaffene Begriffe; aber ihre Gleichartigkeit ist so absolut, dass niemand zwei von diesen Dimensionen der dritten begrifflich unter irgend einem Gesichtspunkt gegenüberstellen könnte. Dagegen haben wir bereits oben Raum und Zeit dem Kausalitätsbegriff gegenübergestellt; und nicht bloss aus den philosophischen Untersuchungen seit KANT ist es klar, dass sie allerdings ein eng verbundenes Paar bilden, dem der Begriff der Ursache keineswegs mit gleicher Untrennbarkeit angehört. Wie denn kommt er zu ihnen? Geht man etwa auf SPINOZAS „Attribute" zurück: Denken und Ausdehnung, und erklärt, die Kausalität bedeute für das Denken, was Raum und Zeit für die Ausdehnung, so bliebe doch eben auch jenes Begriffspaar SPINOZAS ein rein empirisches ohne begriffliche Nötigung. Existieren doch für den grossen Denker selbst ausser diesen beiden Attributen noch zahllose andere, für uns unerkennbare.

Aber gilt das alles nicht auch schon für jenes erste Paar? Sind Raum und Zeit nicht ganz ebenso aus dem Zufall unserer Sinne und unserer Erfahrung aneinander gefügt, wie man weiterhin an sie drittens die Kausalität angeklebt hat?

Wir können, glaube ich, Raum und Zeit von einem bestimmten Gesichtspunkt aus leicht als innerlich zusammengehörig anschaulich machen: nämlich von dem der sinnlichen Wahrnehmung.

Trete ich in ein hell erleuchtetes Zimmer, so kann ich nur ein bestimmtes Mass von Gegenständen auf Einmal übersehen; dagegen aus einer Öffnung in der Ecke würde ich — virtuell — den ganzen Raum auf Einmal übersehen können. Je höher der Standpunkt ist, den ich nehme, desto grösser wird — ideell — meine Gesichtsfläche. Denke ich mir ein Wesen, das auf unseren Planeten herabsehen könnte, wie wir auf eine Nuss zwischen zwei Fingern unserer Hand,

so würde ihm nur derjenige Teil der Erde, der ganz unten ist, verdeckt bleiben; steigere ich meine Fiktion und lasse es auch durch alle Hüllen hindurchsehen, so würde es die ganze Erde auf Einmal sehen können, wie eine freischwebende Seifenkugel. Jedenfalls hindert uns nichts, um eine derartige Potenzierung der sinnlichen Wahrnehmung zu denken, wie denn die Frommen früherer Zeiten — besonders LAVATER[1]) und die Perfektibilisten der Gegenwart — wie GRAVE[2]), HABERKALT[3]) gern mit solchen Steigerungen unserer Sinne spielen. Und von dieser Fiktion ausgehend, kann ich sagen: der Raum bedeutet die Gesamtheit derjenigen Gegenstände, die (rein ideell und ohne Rücksicht auf die wirkliche Kraft der wahrnehmenden Sinne) in Einem Augenblick wahrgenommen werden können.

Denke ich nun aber nur den minimalsten Zeitunterschied hinzu, so würde auch das mit der unendlichsten Steigerung unserer Sinne begabte Wesen nicht mehr alles mit Einem Blick umfassen können. Schliesse und öffne ich auch nur das Auge, so muss einer dieser beiden Zustände dem ideellen Beobachter eines Augenblicks entgehen. Wohl sagen die Theologen, in Gott seien alle Zeiten zugleich; das aber kann eben nur von einem Wesen ausgesagt werden, das über unsere sinnliche Wahrnehmung nicht bloss dem Grade nach erhaben ist — wie jener Weltbeschauer, den wir fingierten —, sondern der Art nach. Was der aber nicht mit einem Blick umfassen kann, was er (um uns mit verdeutlichender Tautologie auszudrücken) nicht gleichzeitig sehen kann, das fällt unter die Kategorie der Zeit.

Natürlich gilt dies nur vom Standpunkt des Beschauers: An sich können verschiedene Gegenstände, die nur der „Gegenwart", d. h. dem Raum an sich nicht angehören, dennoch demselben „Raum" eigen sein. In dem Jahr und an dem Tag, an dem Alexander der Grosse geboren wurde,

[1]) In seinen „Aussichten in die Ewigkeit".
[2]) Im „Homme future". (Paris).
[3]) Im „Kommenden Menschen". (Leipzig. 1901).

soll Herostrat den Dianatempel von Ephesus in Brand gesteckt haben. Damals konnte das der Weltbeobachter zu gleicher Zeit sehen, d. h. ohne dass die Kategorie der Zeit eine Bedeutung gehabt hätte; für uns ist es ein sekundäres Moment: beides ist „vergangen" d. h. nur mit Hilfe des Zeitbegriffs einzuordnen. Die Zeit umfasst die Gesamtheit derjenigen Gegenstände, die auch von der ideell gesteigerten Wahrnehmungskraft nicht zugleich wahrgenommen werden können.

Hiermit erklärt sich zugleich etwas Weiteres: die Eindeutigkeit der Zeit in bezug auf ihre Richtung. Es gibt nur Vergangenheit, denn die Gegenwart ist eben nicht „in der Zeit" und die Zukunft existiert überhaupt nicht: sie ist nur eine symmetrische Analogie zu der Erfahrungstatsache der Vergangenheit. Stellen wir uns nun wieder auf den Standpunkt jenes Weltbeobachters, so ist es klar, wie von ihm aus gesehen die „Zeiten" sich immer weiter entfernen oder, was dasselbe sagt, wie die Vergangenheit, wenn wir uns in ihren Fluss stellen, immer näher an ihn heranrückt. Unzählige Zeitschichten liegen übereinander: die höchste ist die Gegenwart. Die Zeit also hat nur diese eine Richtung: auf den Beobachter, auf die Gegenwart hin, sie steigt zu der höchsten Schicht auf, während der Raum sich „nach allen Dimensionen" erstreckt.

So erhalten wir ein anschauliches Bild von der inneren Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit der Begriffe Raum und Zeit. Zugleich aber wird auch klar, dass, wenn sie erworben sind, der Zeitbegriff jünger sein muss[1]); denn es ist fast unmöglich, ihn ohne die Analogie des Raumbegriffs zu verstehen. Und besitzt nicht in der Tat schon der Säugling Raumanschauung, während deutliche Zeitbegriffe noch ganzen Völkerstämmen fehlen? Es gibt „unhistorische" Völker, d. h. solche, für die fast gänzlich das Nacheinander zu einem Nebeneinander wird, oder bei denen doch wenigstens die

[1]) Alois Riehl ist allerdings entgegengesetzter Ansicht. Vgl. seinen Philosophischen Kritizismus II, 1, S. 105, 159. [Anm. d. Red.]

ungeheure Tiefe der zeitlichen Perspektive — auf die neuerdings Fr. Ratzel[1]) wiederholt in so geistvoller Weise hingewiesen hat — zu der fast räumlich gedachten Überordnung zweier Schichten — „früher“ und „jetzt“ — zusammenschrumpft. Die Zeit, möchte man mit einem kühnen Bild sagen, ist der vertikal gestellte Raum — wenn eben die Gesamtheit der drei Dimensionen sich selbst noch in eine andere Dimension einrichten liesse, wie man einen Federkasten aufrecht stellt!

Aber auch dies zeugt ja nur nochmals für ihre innere Zusammengehörigkeit. Wie aber steht es mit der Kausalität?

Eins ist von vornherein klar: sie hat zu dem Zeitbegriff engere Beziehungen als zu dem des Raumes. Sie setzt ihn noch bestimmter voraus als die Kategorie des Nacheinanders die des Nebeneinanders fordert: die Ursache muss ja doch früher sein als die Wirkung. Man mag sich wiederum ein allwissendes Wesen konstruieren, für das Ursache und Wirkung gleichzeitig wären, weil in ihm alle Dinge zugleich beständen — und wir werden eine blasse menschliche Analogie mit dieser zeitlosen Kausalität bald zu besprechen haben —; menschlich bleibt das Verhältnis doch nur als ein Nacheinander verständlich und denkbar.

Ja, man möchte auf den Einfall kommen, als liege bei der Kausalität nur ein Spezialfall des Zeitverhältnisses vor! Greifen wir zu jener Veranschaulichung der zeitlichen Anordnung als eines endlosen Baues von gleichartigen Schichten zurück, so erscheinen dem Beobachter doch die aufeinanderliegenden Strata nicht als beziehungslose Lagen. Hier und da durchdringen sie sich; nicht wie der Kellner Teller auf Teller schichtet, liegen sie da, sondern an vielen Stellen ist ein Emporquellen der Säfte von der einen Lage in die andere sichtbar, wie der Bambus von Knoten zu Knoten aufwächst. Indem wir nun solche Stellen, an denen die beiden aufeinanderliegenden Zeitscheiben — man lasse den Ausdruck

[1]) Kleine Schriften. München und Berlin. 1906. 2, 488f., 515f.

gütigst passieren! — verwachsen scheinen, vor andern herausheben, bilden wir ihre tatsächliche Untrennbarkeit durch die Bezeichnung nach, sie seien kausal verbunden. Kausalität wäre danach nur die Anerkennung der Tatsache, dass zwei bestimmte, einander folgende Vorgänge unlösbar verbunden sind und dass insbesondere der zweite sich ohne die Grundlage des ersten nicht denken lässt. Es wäre nur der logische Ausdruck für eine empirische Beobachtung innerhalb des Zeitbereichs.

Indessen — tatsächlich erhebt sich ja unsere Anerkennung der Kausalität unendlich weit über die Beobachtung von Einzelfällen. Ob sie an sich gerechtfertigt ist oder nicht — ob wir, wie HUME meint, lediglich Erfahrungen des Nacheinander verallgemeinern und aus ihnen eine abergläubische Regel ziehen, oder ob tatsächlich die Statistik der Annahme des post hoc erga propter hoc eine genügende Basis sichert — in jedem Fall ist uns der Begriff der Ursache wirklich eine so zwingende Denknotwendigkeit wie die von Zeit und Ursache es sind. Unklar in den mythologischen und märchenhaften „Erfindungen" der Naturvölker, klar in allem Betrieb aller Wissenschaft spricht sich die Tatsache aus, dass uns die Annahme einer Parthenogenesis der Vorgänge unmöglich ist. Ein isolierter Vorgang ist für uns undenkbar; wir müssen einem jeden einen ursächlichen andern unterbreiten. Metaphysische Wendungen von der causa sui und mythologische von der spontanen Entstehung eines Urwesens sind wieder nur gewaltsame Versuche, das Unentbehrliche zu negieren; sie lassen sich gedanklich so wenig realisieren wie die Vorstellung eines leeren Raumes oder der Ewigkeit.

Selbst wo scheinbar von dem Begriff der Ursache abgesehen wird, ist er in Wirklichkeit nur verdeckt. Sicherlich ist die klare Erfassung der Kausalität noch viel jünger als die deutliche Zeitanschauung, und daran liegt es wohl, dass wir im gewöhnlichen Leben mit ihr zuweilen noch etwas seltsam umgehen. Zwei Fälle gibt es, in denen wir uns um den Begriff der Ursache herumzudrücken suchen: den „Zu-

fall" und „den freien Willen". Aber es gelingt uns nicht. Was von dem Begriff des Zufalls wissenschaftlich übrig bleibt, ist — wie am klarsten WINDELBANDS [1]) schöne Untersuchung zeigt — die Unerklärlichkeit nicht einer Folge, sondern eines Zusammentreffens. Dass gerade in dem Augenblick ein Mann vor einem Hause vorbeigeht, wo ein Stein herunterfällt — das ist es, was wir „zufällig" nennen: dass der Stein ihm den Kopf zerschlägt, wird niemand zu der Äusserung veranlassen, infolge der Zertrümmerung seines Schädels sei er zufällig gestorben. Jenes Zusammentreffen zweier an sich begründeter Kausalreihen betrifft also eigentlich die Frage nach der Ausdehnung des Kausalitätsbegriffes überhaupt nicht — da dieser es nur mit dem Nacheinander zu tun hat, nicht mit dem Nebeneinander. Weiter aber nehmen wir beim Zufall und erst recht beim freien Willen doch schliesslich irgend eine Ursache an — sei es eben auch nur der „Zufall" selbst, d. h. eine uns unzugängliche Ursache, oder die „Laune", d. h. eine uns unverständliche psychologische Begründung; — in der Luft schweben lassen wir auch diese Vorgänge nicht. Bei dem „Zufall" oder dem freien Willen in der Natur, bei dem „freien Willen" oder dem Zufall im menschlichen Wollen treten nur anonyme Ursachen an Stelle der benannten und bekannten.

Also: die Annahme einer Ursache ist eine unbedingte Denknotwendigkeit. Mag der „Wilde" noch so absonderliche Mythen vorbringen: die Erde sei von einem Riesen getragen und der stehe wieder auf einer Schildkröte — die Vorstellung irgend einer Grundlage ist auch ihm unentbehrlich. Mag sein, dass die Analogie der Schichtung in der Zeit mitspielt, oder, worüber noch zu handeln, in noch höherem Grade die Erfahrung am Raum, wo wir, noch so tief grabend, immer neue Unterlagen finden (auch der fliegende Vogel ruht auf der Luft!) — mag die Kausalität nur die logische Nachbildung solcher reeller Verhältnisse sein oder nicht — genug, sie ist

[1]) „Die Lehren vom Zufall". Berlin 1870.

dem Menschen, soweit wir ihn kennen, unentbehrlich, selbstverständlich.

Wenn wir uns aber tatsächlich nichts ohne eine Ursache denken können — mag auch der regressus in infinitum irgendwo aus Ehrfurcht oder Trägheit erlahmen, wie bei der Schildkröte des Malayen —, so ist damit nicht gesagt, dass wir uns die Ursächlichkeit genau so vorstellen müssen, wie wir es tun. Diese Vorstellung ist, wie wir sehen, gebunden an die andere einer unmittelbaren zeitlichen Folge zweier Vorgänge. Die Ursache muss für unsere Anschauung mit der Wirkung direkt — wenn auch durch noch so viele Zwischenglieder hindurch — zusammenhängen; der Zeitbegriff spielt in den der Ursache unmittelbar hinein. Und dies letztere liegt allerdings, wie schon ausgeführt, in dem Begriff der Ursache selbst, nicht notwendig aber jener direkte Zusammenhang der sich folgenden Vorgänge, den unser Kausalitätsbegriff — im gewöhnlichen Leben wie in der Wissenschaft — voraussetzt.

Denken wir uns eine künstlerisch vollendete Komposition, so würde man von keinem Ton im gewöhnlichen Sinne des Wortes sagen können, er sei die Ursache des nächsten Tons. Denn nicht nur kann der schlechte Spieler statt dieses nächsten Tons einen anderen greifen — der Komponist selbst kann bei einer Überarbeitung ändern; und überhaupt gibt es ja keinen Ton in der Welt, der mit Notwendigkeit einen bestimmten zweiten nach sich riefe. Dennoch aber werden wir in einem höheren Sinne sagen dürfen, dass jeder Ton die Ursache des nächsten sei; denn ohne Zweifel existiert in der Phantasie des Künstlers eine gewisse Gesamtvorstellung, die die Linien der Tonbewegung vorzeichnet, so dass an einem bestimmten Punkt diese oder jene Note stehen muss, um die Kurve genau zu bezeichnen. Und gerade die etwaigen Verbesserungen des Meisters zeigen ja überzeugend, dass eine innere Notwendigkeit ihn treibt, auf diese nun einmal gesetzte Note gerade jene folgen zu lassen: er sucht und

tastet, bis er diejenige findet, die im Sinne seines musikalischen Gedankens von der vorhergehenden gefordert wird.

Eine solche generelle Kausalität statt der speziellen, eine harmonische statt der individuellen, pflegen die Theologen von der Weltregierung auszusagen, die nach Gottes Weltplan vor sich gehe. Alle Ereignisse seien in Gottes Geist gleichzeitig und bestimmt durch seine Vorsehung, seine moralische Absicht mit der Menschheit; so dass Ursache und Folge nur wie die Noten des Tonstücks zusammenhingen. Und der Theologe Malebranche hat ja von dieser Anschauung aus die Kausalität überhaupt oder wenigstens die psychophysische Bedingtheit umzudeuten versucht.

Wenn wir uns nun zu einer solchen Anschauung der „harmonischen Kausalität" nur schwer zu erheben vermögen und an derjenigen einen unmittelbaren syntaktischen kleben bleiben, so mag der Grund dafür zunächst in der Praxis liegen. Sowohl in der Ursachenfindung des täglichen Lebens als auch in der wissenschaftlichen Ableitung haben wir es so gut wie ausnahmslos eben nur mit Paaren von Vorgängen zu tun, die kausal verknüpft scheinen. Selbst aber wenn die Wissenschaft — und nur sie! — hierüber heraus zu gelangen versucht, bleibt sie tatsächlich fast stets bei der Verkapselung zweier Vorgänge stehen. Mag immer die pragmatische Geschichtsschreibung einen langen Verlauf einzelner Ereignisse kausal aufzureihen suchen — es gelingt ihr doch immer eine wirkliche Verbindung nur zwischen zwei sich folgenden Vorgängen — und von dem zweiten springt sie dann eben, wie auf Steinen in einem zu überschreitenden Fluss, zu dem dritten über, um ihn nun wieder mit dem zweiten zusammenzuheften. Erst recht sagen die sogenannten „Naturgesetze" nur aus, dass auf einen bestimmten Vorgang erfahrungsgemäss ein zweiter folgt; und jede scheinbare „Kette" zerlegt sich ohne weiteres in solche gesetzlich verbundene Paare. Der Blitz schlägt in ein Pulverfass, er zündet, es erfolgt eine Explosion: da gehört A mit B, und

C mit B kausal zusammen, fassen wir auch den uns geläufigen Prozess als Einheit auf.

Vielleicht aber ist es doch nicht bloss Schuld der Praxis, wenn wir nur je zwei Vorgänge kausal zu verknüpfen gewöhnt sind. Wäre es nicht möglich, dass es uns überhaupt nicht gegönnt ist, grössere Kausalreihen zu übersehen? Wie man ja mit dem überblickenden Auge nicht mehr als fünf Dinge auf einmal wahrzunehmen imstande ist — schon das sechste erfordert wirkliches Zählen, — so ist der Mensch mit dem Auge des Geistes vielleicht gar nicht mehr als zwei Gegenstände auf einmal aufzufassen, in Verknüpfung aufzufassen fähig?

In seiner nicht bloss für die Mythologie bedeutsamen Studie[1]) hat Hermann Usener den Grund für die mythische Wichtigkeit der heiligen Dreizahl aufgewiesen. Sie ist für den ursprünglichen Menschen die transzendentale Zahl: was über seine Fassungskraft, was über den Horizont des Naturmenschen, der noch nicht „bis drei zählen kann", herausgeht, das ist mit dieser Zahl ausgedrückt. In der Epoche der Milliardäre und der geognostischen Jahrmillionen mag das wunderbar und fast unglaublich klingen; ich glaube doch, dass in dieser historischen Tatsache die psychologische Wurzel unendlich wichtiger Denkgewohnheiten und Anschauungsformen liegt.

Worin besteht denn der fundamentale Unterschied zwischen der Zwei und der Drei (und gar den weiteren primitiv-transzendentalen Zahlen)?

Darin, dass der primitive Mensch zwei Dinge als zusammengehörig aufzufassen imstande ist, und nur zwei.

Wie die Mythologie für die ursprüngliche Bedeutung der Dreiheit, so gibt die Sprachgeschichte für die der Zweiheit uns einen unschätzbaren Fingerzeig. Bei den Indogermanen gibt es wohl ein ursprüngliches Wort zur Bezeichnung der Hälfte, die aber für Drittel, Viertel usw. sind jünger

[1]) „Dreiheit". (Bonn. 1903.)

und abgeleitet. Jenes Wort „halb“ aber bedeutet aller Wahrscheinlichkeit nach „gespalten“ (von der Wurzel unseres Dialektwortes „klaiben“). Ebenso drückt die älteste eigentliche Kardinalzahl, die Zahl zwei — „eins“ ist eine der jüngsten, weil hier lange die Setzung des Substantiv genügte: „Schaf“ oder „das Schaf“ für „ein Schaf“ — wahrscheinlich ihrer ältesten Bedeutung nach die Halbierung aus. Zwei zusammengehörige Gegenstände, die eigentlich eine Einheit bilden, werden zuerst so „aufgezählt“: die Augen, die Ohren, die Füsse und Hände. So haben denn die indogermanischen Sprachen auch einen Dual — zunächst ebenfalls für solche natürlichen Paare —, aber keinen grammatikalischen Numerus der Dreiheit. Da setzt gleich der Plural ein. Wie sagt Fritz Reuter? „Ein Kind — kein Kind; zwei Kinder — Spielkinder; drei Kinder — viel Kinder!“

Freilich besitzen andere und gerade auch „niedrigere“ Sprachen auch den Numerus der Dreiheit: so soll es auf den Admiralitätsinseln einen „Trial“ geben; aber vielleicht ist das eben nur der später zurückgesetzte Plural. Ebenso haben die indogermanischen Sprachen nur drei Genera, was immerhin noch anders erklärt werden kann; um so bezeichnender ist dafür der Umstand, dass es nur drei Steigerungsgrade gibt. Wer grösser ist als der Grössere von zweien, der ist gleich „der Grösste“. So schuf die Enge unserer Anschauung den Superlativ, diese grammatische Büchse der Pandora, aus der so viel Streit und Krieg hervorgegangen ist. Hätten nur die Fürsten, deren jeder „der Mächtigste“ sein wollte, sich mit dem Positiv begnügt oder doch mit bescheidenerer Vergleichung!

Schwerlich haben auch nur wir Neuesten uns gar so weit von diesem primitiven Standpunkt entfernt. Wie die Mathematik wohl in der Lehre von der Symmetrie die Entsprechungen zwischen Bild und Gegenbild behandelt, für ein Drittes aber keinen Raum hat, so sind auch wir eigentlich nur zwei Dinge innerlich zu verknüpfen imstande, so zu ver-

knüpfen nämlich, dass für unsere Anschauung sowohl ihre Verschiedenheit als ihre Zusammengehörigkeit lebendig bleibt.

Natürlich ist es uns möglich, zwischen zwei dergestalt angeschauten Dingen ein drittes einzuschieben, oder rechts und links von ihnen andere zu befestigen; und so entstehen aus dem ästhetischen Bedürfnis oder der empirischen Erkenntnis heraus zahllose Gruppen: die drei Grazien oder die drei Aggregatzustände, die vier Elemente oder Jahreszeiten. Und so können wir denn auch unbegrenzt weiterschreiten zu den sieben Arbeiten des Herakles, den zwölf Aposteln, zu Neunern, Fünfzigern, Hunderten. Nur steht es damit eben auch nicht anders als bei den Kausalketten der pragmatischen Geschichtsschreibung: tatsächlich fassen wir grössere Einheiten nicht mit lebendiger Anschauung auf, vielmehr verschwindet diese und es bleibt nur die Abstraktion des „Generalnenners" übrig. „Sommer und Winter" können wir als Pendantfiguren anstaunen, wie das schon die uralten Jahresfestspiele der primitiven Völker getan; „Frühling, Sommer, Herbst und Winter" — da müssen wir der Reihe nach wie durch die verschieden gefärbten Fenster eines Guckkästchens blicken.

Die Enge unseres geistigen Sehkreises lässt uns nicht über das Tasten hinwegkommen, so dass wir wohl zwei benachbarte Dinge zugleich ertasten mögen, aber auch nicht mehr. Ist doch das Tasten die ursprüngliche massgebende Form alles Orientierens in der Welt. Und deshalb ist uns als unerbittliche Notwendigkeit für die geistige Anschauung jener Begriff gegeben, in dem Raum, Zeit und Kausalität ihre höhere Einheit finden: der der Kontinuität.

Er ist unmittelbar gegeben für den Raum. Unsere älteste Erfahrung lehrt uns, dass es innerhalb der gleichzeitig wahrnehmbaren Dinge keine Lücke gibt. Ohne Unterbrechung können wir uns forttasten und wo doch nur blosse Luft unserem Tastsinn begegnet, empfinden wir eben auch sie als Verbindung zwischen materiellen Körper. Natura abhorret vacuum — für die Menschennatur mindestens ist das volle Wahrheit. Das Leere, das Nichts vermögen wir uns

nicht vorzustellen; und gelingt es sogar der Wissenschaft, einen „leeren Raum“ herzustellen, so füllt er doch für unser Auge genau den Platz aus, den seine Wände leer lassen. Es ist uns nicht einmal möglich, ein Loch in einem Bilde als leeren Raum aufzufassen; es wird uns ein Teil des Gemäldes, tun wir was wir wollen. Und so kommen wir bei der Anschauung des Raumes um die Kontinuität nicht herum; oder vielmehr, der Raumbegriff ist eben nur die Anerkennung der Tatsache, dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge eine lückenlose Folge bilden, unter welchem Gesichtspunkt wir sie auch betrachten mögen.

Für den Zeitbegriff dagegen ist die Kontinuität zunächst wohl nur analogisch gefolgert. Unmittelbar erlebt wird die Lückenlosigkeit der Zeit nicht, wie die des Raumes; denn kein Mensch kann unaufhörlich wachen, und so mag für den Naturmenschen die Periode seines Schlafs ein „Loch in der Zeit“ bedeuten — zumal zur selben Stunde auch seine Genossen meist schlafen. Allmählich aber kommt dann doch die Erfahrung der zeitlichen Kontinuität. Ein anderer hat gewacht, während ich schlief; die Feinde überfallen den schlafenden Stamm — es dauert also die Reihenfolge der Geschehnisse auch fort, während ich sie nicht beobachten kann. Dazu die Naturphänomene! Es ist schwerlich ein Zufall, dass fast unvermeidlich überall schon auf frühester Stufe die Metapher vom „Fluss der Zeit“ auftaucht: gerade der Fluss ist der unwiderleglichste Zeuge für die ununterbrochene Bewegung. Hielte er etwa nachts ein, so müssten alle Wellen erstarren; also so folgt unaufhörlich Welle auf Welle und ein lückenloses Nacheinander ist gegeben. Jener älteste unsterbliche Ausspruch der griechischen Weisheit: „Alles ist im Fluss“, sagt eben damit zugleich auch aus, dass die Bewegung keine Unterbrechungen hat. Und dennoch: wie schwer ist es auch uns noch, die ununterbrochene Folge der Dinge in der Zeit, von der wir freilich poetisch und rhetorisch leichthin zu reden pflegen, ernstlich als Gedanken zu realisieren, während der der Lückenlosig-

keit des Raumes sich so selbstverständlich darbietet! Unwillkürlich setzen wir unser Leben aus wichtigeren Momenten zusammen, und wo das Gedächtnis versagt, bleibt leerer Raum; und anders macht es die Geschichtsschreibung nicht, für die zwischen den grossen Daten gar zu leicht die Vorstellung der historischen Leerheit sich einschleicht. Dass im Gegensatz zu der in Natur- und Weltgeschichte sonst herrschenden Katastrophentheorie seit HEGEL, LYELL, DARWIN die Theorie der allmähligen Entwickelung (die nun auch wohl schon überspannt wird!) zur Herrschaft gelangt ist, bedeutet einen wichtigen Fortschritt in der Realisierung des Begriffs zeitlicher Kontinuität.

Endlich aber auf dem Gebiet der Kausalität zeigt sich, wie wir schon sahen, ein seltsames Schwanken. Einerseits operiert unser Kausalitätsbegriff mit der Kontinuität als einer selbstverständlichen Voraussetzung, indem er eine unmittelbare Verbindung von Ursache und Wirkung verlangt und jede Fernwirkung entschieden ablehnt (auch ein Wunder wäre keine!), andererseits aber sind wir wenigstens in der wissenschaftlich nicht vertieften Anschauung weit davon entfernt, die Gesamtheit der Vorgänge als ein ebenso lückenloses Gewebe kausaler Beziehungen vorzustellen, wie die Gesamtheit der Gegenstände als ein lückenloses Aneinander im Raum. Für unsere Anschauung hängen vielmehr im besten Fall eine Anzahl von Kausalketten, lose in Raum und Zeit, verwickeln und kreuzen sich — das ergibt dann den „Zufall“ —, reissen ab oder schweben auch (und dies ist das Häufigste) in der minimalen Ausdehnung eines Paares verbundener Vorgänge zusammenhanglos irgendwo.

Wir sehen also: wohl ist der Kausalbegriff dem Menschen zu einer unentrückbaren Notwendigkeit geworden, wo immer er den Ursprung eines Vorgangs ins Auge fasst — ein nicht ursächliches Geschehnis ist tatsächlich für unsern Geist so wenig realisierbar wie eins ausserhalb von Raum und Zeit (wenn wir, eigentlich ungenau, die Gegenwart unter diesen Begriff subsumiren. Aber die Menschheit ist

weit davon entfernt, alle Ereignisse mit derselben Vollständigkeit in ein universales Netz der Ursächlichkeit einzuschliessen, wie alle Dinge in den Kasten des Raumes. Der Kausalbegriff ist nicht entfernt mit derselben Vollständigkeit durchgearbeitet und angewandt wie der der Zeit. Vielmehr leidet seine Anwendung, recht im Gegensatz zu der theoretischen und instinktiven Voraussetzung seiner Ausnahmslosigkeit, unter den grössten Lücken und Unregelmässigkeiten.

Auch ist das leicht zu begreifen. Den Begriff des Raumes sahen wir der unmittelbaren äusseren Erfahrung entspringen, den der Zeit wenigstens der Kombination äusserer mit innerer Erfahrung — der der Ursache ist völlig auf die innere Erfahrung angewiesen. Wie weit nun diese hintet der äusseren an Vollständigkeit zurückstehen muss, ist selbst für den an Autovivisektion gewöhnten Modernen, geschweige denn für den „Urmenschen" klar. Ferner, was noch wichtiger ist: Die Erfahrung des Raumes kann sich der Einzelne ertasten; ein Kaspar Hauser, allein im dunkelen Kellerraume, gelangt zu ihr. Die der Zeit schien uns immerhin schon einer gewissen Mitwirkung anderer zu bedürfen: sie ist eine Kollektiverfahrung, die etwa diesem Kaspar Hauser nicht völlig zu teil zu werden brauchte, wenigstens so weit es sich um jenen Kardinalpunkt der Lückenlosigkeit handelt; er könnte die Zeit, die er verschläft, für tatsächlich leer halten. Aber die Erfahrung der Kausalität ist überhaupt von keinem Einzelnen selbst unter noch so grosser Teilnahme Anderer vollständig zu machen.

Was können wir von ihr „ertasten", erfahren, erleben? Der Ursprung ihrer Wahrnehmung liegt wohl zweifellos in dem bewussten Handeln des Menschen. Schon der primitive Mensch, der einen Apfel vom Baum holt, um ihn zu verzehren, weiss nachher, dass der Apfel heruntergekommen ist, weil er ihn geholt hat; und das teleologische Element in diesem Gewahrwerden eines ursächlichen Zusammenhangs ist so primitiv und so mächtig, dass man sich über das

unaufhörliche Tauschen teleologischer und kausaler Gesichtspunkte — z. B. in der Deszendenzlehre — nicht wundern kann. So entdeckt also der Mensch in bestimmten Fällen eine Kontinuität zweier Vorgänge: „ich will den Apfel holen — ich hole den Apfel.“ Aber in unzähligen Fällen fehlt seiner Tätigkeit jede bewusste Absicht; unendlich viel mehr tut er instinktiv, oder auch gezwungen, mindestens veranlasst als auf eine eigene Willensmeinung. Die Erfahrung also, dass allem Geschehen eine Ursache zu Grunde liegt, kann er allein nicht machen. Ganz ebenso aber geht es seinen Freunden, seinen Stammesgenossen, und schliesslich kann die gesammelte Erfahrung der gesamten Menschheit die Ursächlichkeit auch nur der von Menschen selbst ausgehenden Vorgänge nicht verbürgen — wie viel weniger denn die an Naturvorgängen!

Während also der Raum- und Zeitbegriff, mag er selbst angeboren sein, doch jederzeit einer genügenden empirischen Erfahrung fähig ist — in dem Sinne nämlich, in dem wir ihn definierten, ohne uns auf metaphysische Grundlagen einzulassen —, bleibt der Kausalitätsbegriff schlechterdings auf Analogieschlüsse angewiesen. Er entsteht, indem die psychologische Erfahrung der unmittelbaren Verknüpfung zweier Vorgänge nach dem Muster des Zeit- und Raumbegriffs verallgemeinert wird.

Welche Einwirkung der Zeitbegriff übt, haben wir schon bemerkt: der Begriff des ursächlichen Zusammenhangs setzt ihn bereits voraus. In unserer Anschauung der Zeit aber fehlt gerade das Moment, das uns für die Kausalität das wesentlichste scheint: das der Notwendigkeit. Die Ereignisse folgen sich, legen sich übereinander; selbst eer am strengsten geschulte Historiker aber kann sich dem verlockenden Gedanken nicht entziehen, gelegentlich mit dem „irrationellen historischen Konjunktiv“ zu operieren: „wenn Gustav Adolf bei Lützen nicht gefallen wäre!“ Für die naive Betrachtung aber bleibt die Folge der Zeiten erst recht ein ungeordnetes, jeden höheren Gesetzes entbehrendes

Nacheinander; wie denn noch VOLTAIRE und selbst GOETHE die Geschichte so aufgefasst haben. Im Raum hingegen offenbart sich uns ohne weiteres die Anschauung der Notwendigkeit. Man braucht NEWTON und die Fallgesetze nicht zu kennen, um zu entdecken, dass nichts im Raume der Unterlage entbehrt, nichts ohne Grundlage schwebt. Vor allem die uns unmittelbar umgebenden zunächst ertastbaren Gegenstände bedingen sich in diesem Sinne: ich kann das Dach nur auf das Haus, das Haus nur auf den Boden bauen. Und so erhalten wir hier das zweite Moment der Kausalität und dürfen nun sagen: Der Begriff der Kausalität entsteht, sobald zeitlich geordnete Vorgänge unter der Analogie des Raumes angeschaut werden.

Auch wir sprechen noch in unentbehrlichen Metaphern von der „Grundlage" einer Erscheinung, dem „Fundament" einer Organisation, lassen einen Vorgang auf einem andern beruhen und eine Entwickelung sich auf einer bestimmten Voraussetzung „aufbauen". Diese Vorstellung, dass ein Vorgang auf dem andern steht, von ihm getragen wird, ist aus der Anschauung der materiellen Dinge im Raum entlehnt, da eine unmittelbare Anschauung eines kausalen „Aufbaus" ja niemals möglich, ja überhaupt eben nur metaphorisch denkbar ist. Die erfahrungsmässige zeitliche Anordnung aber wird mit einer aus der Analogie der Dinge im Raum gezogenen Vorstellung kombiniert, und so entsteht die Idee der Kausalität: die Denknotwendigkeit, für jeden Vorgang einen zeitlich vorhergehenden als Träger zu denken.

Wie aber im Raum nur notwendig ist, dass ein Träger vorhanden sei — sei es auch eben nur die „leere Luft" — nicht aber, dass es ein bestimmter sei, so liegt in dem Begriff der Kausalität nicht, was nur unsere naturgesetzlich geschulte Vorstellung oder Denkgewohnheit hineinträgt: der Begriff des Zwanges. Es existiert nur eine generelle, nicht eine spezifische Notwendigkeit der Kausalität. Der Stuhl braucht nicht auf dem Boden zu stehen; er kann auf dem Tisch stehen, kann sogar von der Decke herabhängen, nur — be-

festigt muss er irgendwie sein. Der einzelne Vorgang steht auf einem andern, geht aus etwas hervor — das sagt der Begriff der Kausalität aus; dass er aus ihm hervorgehen muss, das anzunehmen ist so wenig eine Denknotwendigkeit, dass in den meisten Fällen uns die Entwickelung vielmehr als eine durchaus zufällige erscheint. Wir haben uns angewöhnt, bei bestimmten Gruppen von Vorgängen den Zusammenhang von Ursache und Wirkung als notwendig anzusehen, und sprechen dann von „Naturgesetzen"; aber Humes Meinung, dass eigentlich nur die empirische Kenntnis einer grossen Zahl von Wiederholungen derselben Verkoppelung von Vorgängen vorliegt, ist schwerlich zu widerlegen.

Wie aber kam man zu dieser Analogiebildung?

Wäre jener Zwang in der Verbindung zweier Vorgänge jemals nachzuweisen, so wäre es begreiflich, dass von dem Zentrum dieser Erfahrung die Verallgemeinerung des Kausalbegriffs angestrahlt wäre; da aber jede kausale Verknüpfung nur als ein einmaliges Phänomen erscheint, da selbst die typischen Wiederholungen, die wir als „Naturgesetze" proklamieren, erst spät in dieser ihrer Eigenart beobachtet worden sind, bleibt die Frage offen. Im Raum haben wir eine abzutastende lückenlose Folge der materiellen Dinge; in der Zeit eine ununterbrochene Folge der Vorgänge; im Bereich des Kausalbegriffs ein paar vereinzelte Fälle von Zusammenhang. Wie kam der Menschengeist dazu, die verhältnismässig seltenen Beispiele einer bewussten psychologischen Verknüpfung zweier Vorgänge zum Ausgangspunkt für die unbedingte Forderung zu machen, überall müsse eine solche Verbindung vorhanden sein? Und weiterhin denn, was ja daraus unmittelbar folgt: eine lückenlose Kette von Ursache und Wirkung[1]) gehe durch die ganze Länge der Zeit und jedes Ereignis sei in ihr (oder in einer dieser Ketten,

[1]) ADALBERT STIFTER hat sie in der Einleitung seines „Abdias" mit seltenem poetischen Schwung geschildert: „eine heitere Blumenkette hängt durch die Unendlichkeit des Alls und sendet ihren Schimmer in die Herzen — die Kette der Ursachen und Wirkungen —".

wenn man die Abstraktion nicht bis zu Einer führt) ein nicht loszulösendes Glied?

Ich sehe nur Eine mögliche Ursache. Nur Ein Moment teilen die drei „Dimensionen", deren sonstige Verschiedenheiten wir wiederholt zu beobachten hatten: das der Kontinuität. Von hier muss die Gleichsetzung ausgegangen sein.

Die Kontinuität ist dem Menschengeist, so weit wenigstens wie wir von ihm wissen, eine unentrinnbare Denknotwendigkeit. Sie ist aber daher gar keiner Definition fähig, gerade wie der Begriff der Gleichheit, den zu definieren die Mathematiker sich so erfolglos abgemüht haben; denn erklären wir sie etwa für eine „lückenlose Folge", so setzt der Begriff der Lücke ja den der Kontinuität bereits voraus. Eine wirkliche Unterbrechung im Raum oder Zeit sind wir ganz unfähig uns vorzustellen; sobald deshalb in irgend einem Punkt bei der Folge von Vorgängen eine innere Kontinuität entdeckt war, musste sie so unbedingt verallgemeinert werden wie auf jenen der Empirie zugänglichen Gebieten. Sobald die Vorstellung einer Reihe von Vorgängen einmal eröffnet war — wozu ein einziges Paar genügen konnte —, musste sie ohne weiteres zu der Idee einer unendlich lückenlosen Reihe führen, weil eben der menschliche Geist Lücken aufzufassen ausserstande ist. Wie weit diese Idee nun durch anderweitige Gründe empirischer oder transzendentaler Natur verstärkt oder erhärtet werden kann, berührt uns hier nicht. Genug — da mehrfach zwei Vorgänge innerlich verknüpft wurden, entstand daraus die allgemeine menschliche Zwangsvorstellung der endlosen Kette, und konnte, ja musste um so mehr entstehen, als unser Geist überhaupt mehr als zwei Vorgänge anschaulich zu verknüpfen nicht fähig ist: „mehr als zwei" waren sofort „viele", „unendlich viele". Und daran halten wir, bei ganz anderer empirischer und metaphysischer Schulung und Begründung, noch heute.

Hieraus, meine ich, erklären sich dann ohne weiteres die beiden Tatsachen, die zunächst unvereinbar scheinen: die

universelle Denknotwendigkeit allgemeiner Kausalität, und ihre mangelhafte und lückenhafte Durchführung in concreto. —

Unsere Schlussfolgerungen würden in Einem Fall unbedingt hinfällig sein: wenn nämlich jene drei Fundamentalanschauungen als absolut gleichaltrig anzusehen wären. Denn wir haben ja eine Einwirkung der bereits vorhandenen Raumanschauung und erst recht die Subsumption der Zeitidee für den Ursprung des Kausalitätsbegriffs vorausgesetzt: sind alle drei von allem Anfang im menschlichen Gehirn, so müsste diese Anschauung aufgegeben werden. Indessen ist ja der Zeitbegriff von dem der Ursache schlechterdings nicht auszuscheiden, und dass er seinerseits erst nach Analogie des „Raumbegriffs" erworben werden musste, glauben wir gezeigt zu haben. Es wäre also nicht nur der Begriff der Ursache wirklich jünger als die beiden andern, sondern auch diese wären in der Entwickelungsgeschichte des menschlichen Verstandes nicht als gleichzeitig anzusehen. Stehen aber dieser Voraussetzung ernste Bedenken gegenüber? Schwerlich! KANT lebte am Ausgang des „prähistorischen Zeitalters", der Epoche, die den Sinn für lebendige Entwickelung verloren oder nie besessen hatte; ist doch gerade sein schlimmer Schüler HERDER der Prophet des historischen Sinns geworden. Was Wunder, dass er, wie sein bewunderter ROUSSEAU, den abstrakten „Menschen" schlechtweg als historische Einheit fasste? dass er den Menschen schlechtweg vindizierte, was erst Menschen bestimmter Kulturepochen zukommen wird?

Ohne den Begriff der Kontinuität existiert kein menschliches Wesen. Aus ihm entwickelt sich so früh und notwendig die Anschauung des Raumes, dass sie keinem denkenden Menschen fremd bleiben kann. An ihr wieder entwickelt sich allmählich der Zeitbegriff, noch bei unkultivierten Völkern nicht völlig durchgebildet. Und wiederum an dieser lehnt sich der letzte und höchste Fundamentalbegriff menschlicher Orientierung in der Welt: der der Ursache, in dessen Durchbildung und Durchführung die moderne Menschheit erst eben eingetreten ist.

Das Willensproblem.

Historische Übersicht u. Darstellung durch Weitenbehaftungen.

Von **Kurt Geissler, Luzern.**

Inhalt:

Problem und Definition. Verwandte Begriffe. Umfang des Problemes. Geschichtlicher Ueberblick. Plato: Vernunft und Begierde. Aristoteles: Begehren und Charakter. Das Christentum und die Freiheit des Willens. Origenes. Manichäer. Augustin: Gnadenwahl und Prädestination. Scholastik. Melanchthon: trotz der Erbsünde gewisse Freiheit. Baco. Hobbes Sensualismus: nur Naturtriebe. Descartes Freiheit. Gegensatz von Geist und Körper. Geulinx: gelegentliche Ursachen. Ist Leibniz Determinist oder nicht? Grundloses Wählen habe keinen Sinn. Frage des vollkommenen Gleichgewichtes. Die Gleichheit und Ungleichheit bei Leibniz. Wolff. Platner. Sulzer: Was sind Empfindungen? Tetens: Dreivermögenslehre, Lockes Einfluss. Mendelssohn. Sensualismus und Materialismus.

Kant: Selbstbestimmung des Willens, der aus unsinnlichem Wesen stamme, ohne Schädigung der Naturnotwendigkeit. Kategorisches Sollen. Beweis oder Behauptung der Freiheit? Schillers Fassung. Der Mensch als Erscheinung bestimmt nach Naturgesetzen, als Noumenon frei von Naturgesetzen. Das Objekt der Sinne hat auch einen intelligibelen Charakter, der nicht unmittelbar erkannt, aber doch gedacht wird als an sich seiend. Fehler Kants. Fichte. Jacobi. Hegel. Anhänger Hegels (I. E. Erdmann). Hegels Gegner: Schopenhauer. Herbart. E. v. Hartmann.

Neuere Ansichten. W. Wundt. H. Lotze. Paulsen. Eucken. G. Noth.

Wichtigkeit des Unendlichen, der Null, des Nichts, der Gleichheit für das Problem. Was ist Ursachlosigkeit? Vergleich mit Punkt und Null. Grenzbegriff und Weitenbehaftung. Trennung und Durchdringung der Gebiete in der Philosophie. Beispiel des Gleichgewichtes. Das labile Gleichgewicht und die Willensfreiheit.

Beweglichkeit bei Tier und Kind. Charakterentwicklung und labiles Gleichgewicht. Wertbegrenzung. Wesen des Augenblicks. Ueberlegung und Entscheidung. Wille, Wert und Zweck.

Wenn wir über das Problem des Willens sprechen wollen, so werden wir uns fragen: was ist der Wille? Zuerst eine Definition zu geben, erscheint fast selbstverständlich, und doch gerät man sofort in die grössten Schwierigkeiten, falls man nicht mit einer nichtssagenden oder im voraus zu viel sagenden Satzbildung zufrieden sein will. Sollte der Wille ein Grundbegriff sein, so kann man durch eine Definition nie erklären, was es sein soll, wenn man nicht das Wesentliche und Eigentümliche, nicht auf Einfacheres Zurückführbare dabei wieder vorbringt. Dann weist man durch die Definition höchstens diesem zugrunde Liegenden eine bestimmte Stellung zwischen anderen Elementen an, und um dies mit irgend

einem Rechte zu können, muss man begründet, den Aufsatz geschrieben haben. Solche Definition darf nicht den Anspruch machen endgültig richtig zu sein, sie müsste vielleicht schon im Verlaufe des Aufsatzes kritisiert, korrigiert oder gar aufgehoben werden können; sie kann auf keinen Fall den Anspruch machen historisch für die Zukunft gültig zu sein. Mit Rücksicht auf künftige Forschungen, andere Ansichten muss man in der Definition Spielraum lassen. Man darf aber auch nicht den Begriff zuerst sehr weit fassen, um nachher irgend etwas, dessen Zugehörigkeit zum Willen angezweifelt werden kann, auf Grund der Definition (!) als zum Willen gehörig hinzustellen. Ein Beispiel aus einem anderen Gebiete ist von „Punkten" zu reden als „Dingen eines Systems, das wir uns denken", und dann etwas Zahlenmässiges, das man schlechthin Punkt statt Zahlenpunkt nennt, einfach auf Grund der Definition als geometrisch anzusehen und auf Grund von zahlenmässigen Vorstellungen Systeme „räumlich" zu nennen, die im Widerspruch zu wirklich räumlichen Vorstellungen stehen[1]). Man wird also so verfahren dürfen, dass man eine Vorstellung von dem, was Wille ist, beim Leser voraussetzt, und erst im Verlaufe des Aufsatzes verschiedene vorgeschlagene Weiten des Begriffes prüft, ebenso die Versuche der Anweisung einer Stellung zwischen anderen bekannten Vorstellungen, und selbst zu bessern sucht, da wo man Lücken oder Falsches zu sehen glaubt.

Ein geschichtlicher Überblick wird also nützlich sein, ebenso wie man das Studium der Philosophie mit einer leichteren Vorlesung über deren Geschichte beginnen kann. Nur ist grosse Kürze erforderlich und tieferes Eingehen, als es im Anfange des Studiums möglich wäre. Man muss frühere Irrtümer, auch etwa nicht mehr gebilligte sehr weite Fassungen oder das Fehlen erst später gefundener klarer Unterscheidungen mit berücksichtigen, kurz hat häufig Be-

[1]) Vergl. meinen Aufsatz: Ueber Begriffe, Definitionen und mathematische Phantasie; Archiv für systematische Philosophie. 1906. Heft 1 u. 2.

griffe zu benutzen, die im Zusammenhange enger oder loser Art mit dem stehen, was der Leser der Gegenwart unter Wille geneigt ist zu verstehen.

Solche Begriffe sind

Seelisches Grundvermögen, Kraft, Trieb, Ursache der Tätigkeit des Menschen, der Natur, der Welt, Streben, bewusster Zweck, Fühlen, Empfinden, Sinnlichkeit, Abhängigkeit, Unabhängigkeit, Beziehung zum Vorstellen, Notwendigkeit, Freiheit, Verantwortlichkeit, Gewissen, Recht, Wert, Zwecke, Soziologie usw.

also eine Sammlung von Begriffen, die sich auf fast alle Zweige der Philosophie erstrecken und gerade die schwierigsten Fragen derselben eng berühren. Suchen wir uns auch möglichst eng auf das zu beschränken, was den Willen unmittelbar angeht, so treten uns doch bei einer Behandlung des Willensproblemes Fragen entgegen wie: Ist der Wille etwas wesentlich anderes als Trieb oder Begehren? Geht der Wille aus der Vorstellung, dem Denken, der Erkenntnis hervor oder umgekehrt? Geht er aus dem Gefühl (der Lust oder Unlust) hervor oder umgekehrt? Findet ein zeitliches Folgeverhältnis statt oder ausserzeitliche Beziehung? Ist der Wille frei oder unabhängig und wovon? Was heisst Freisein? Was heisst es zu sagen: ich bin frei? Was ist dies Ich, betrifft es nur den Charakter, die Persönlichkeit, welche unter Menschen lebt? Ist der Wille ein Grundvermögen, eines der von vielen angenommenen drei Grundvermögen? Gibt es dann aber etwa ein Bindeglied zwischen diesen? Kann man gar den Willen mit allen seinen Beziehungen konstruktionsmässig in strengem Systeme behandeln? Kann man ihn wie alles aus einem Einzigen ableiten? Ist etwa Fühlen und Wollen als ein ursprüngliches Vermögen zu betrachten? Gibt es eine Gesetzmässigkeit, die sich ganz und gar aus der Gesetzmässigkeit der Natur oder der Erkenntnis, des Denkens herauslösen lässt und bei bestimmter Betrachtungsweise unabhängig davon erscheint, bei anderer aber sich hineinordnet, ohne Widerspruch? Damit erweitert sich das Problem noch mehr und hängt zusammen mit den etwa möglichen Auffassungen vom Sein, mit dem Streite darüber, ob es Seinsarten oder Auffassungen des einen Seins, ob es ein Zusammenwirken von solchen ohne Widerspruch in der Seele gibt, im Leben der Menschheit, in der Geschichte, wie man den Willen in der Geschichte und wie diese selbst aufzufassen hat, kurz wie sich das Problem zur Metaphysik stellt. Endlich kann man sogar fragen, ob das Willensproblem wie die Metaphysik im allgemeinen als lösbar angesehen werden kann durch verschiedene Lehren, die sich in niederem Sinne zu widersprechen scheinen, in höherem nicht. Nur wenig von alledem kann ich hier behandeln.

Es wird bei unserer Betrachtung nötig sein darauf zu achten, dass bei den Denkern fast immer die Neigung herrschte, die eigene Ansicht im Widerspruche zu den anderen darzustellen und so vielleicht die Aussicht auf eine mögliche Vereinbarkeit hinauszuschieben und den Nachfolgern schwieriger zu machen.

Es ist schwer für uns, die wir mit so vielerlei Ansichten, mit so viel schärferer Unterscheidung bekannt ge-

worden sind, die Ansichten der früheren Philosophen, wenn ich so sagen darf, naiv genug aufzufassen. Bei einer so kurzen Andeutung, wie sie hier nötig ist, darf man nicht etwa moderne Unterscheidungen in alte Lehren hineindenken.

PLATO stellt bereits die Vernunft, welche die göttliche Natur der Seele beweist, entgegen dem Vernunftlosen, der Begierde, zu welcher die Seele durch den sterblichen Körper herabgezogen wird. Er spricht auch von einem Dritten Vermittelnden, dem Mute (*θυμός*), der über der Begierde stehe, aber unter der Vernunft und oft zum Handeln treibt, z. B. bei Tieren oder Kindern, wenn das Nachdenken mangelt. Auch ARISTOTELES stellt die Vernunft sehr hoch, aber er geht von natürlichem Begehren, von Neigungen oder Trieben aus, lässt durch sittliche Einsicht und Übung im sittlichen Handeln den tugendhaften Charakter entstehen.

In der Entwicklung des Christentums spielte die Frage der Freiheit und der Erbsünde und der Erlösung eine grosse Rolle und es wurde dieselbe vielfach, unter Anlehnung an die griechische Philosophie, philosophisch behandelt. Schon ORIGENES (185—254) schrieb in dem Werke De principiis auch über die Willensfreiheit; ein Wille könne nur da sein, wo Freiheit entfaltet sei; dies nur, wo Möglichkeit sei durch Vernunft (ratio) auszuwählen aus zweien, dann, wenn man beides wählen kann. Die Manichäer (vom Perser Mani im dritten Jahrhundert) erklärten die Sünde für eine Naturnotwendigkeit, für welche der Mensch also nicht verantwortlich gemacht werden könne. AUGUSTIN (im vierten Jahrhundert) wandte sich von dieser Lehre ab, indem er zugleich nach inneren Kämpfen zu einem guten Lebenswandel überging, er lehrte eine ursprüngliche Richtung des menschlichen Willens zum Guten, aber mit der Möglichkeit davon abzuweichen, nach dem Sündenfall sei ihm aber nicht die wahre Freiheit geblieben, sondern bloss die Möglichkeit einer äusseren bürgerlichen Gerechtigkeit. Die wahre Freiheit sei eins mit der völligen Hingabe an Gottes Willen, und Gott habe nach seinem Willen die Seelen teils dem ewigen Tode überlassen,

sie prädestiniert, z. T. aber zur Gnade erwählt (Gnadenwahl). In der Scholastik spielte seit THOMAS VON AQUINO und DUNS SCOTUS (dreizehntes Jahrhundert) der Gegensatz des Intellekts und des Willens (voluntas) als höchsten Prinzipes eine grosse Rolle. In der Reformationszeit vermag MELANCHTHON, der für die Willensfreiheit eintritt, die Schwierigkeit der Erbsünde und Verantwortlichkeit nur äusserlich durch die Lehre zu überwinden, der Mensch besitze trotz der Erbsünde noch eine „gewisse" Freiheit. Nach BACO'S gewaltigem Angriffe gegen die Scholastik war es begreiflich, dass HOBBES in seinem Sensualismus (17. Jahrhundert) keinerlei Willensfreiheit anerkennt, sondern durch Naturtriebe alle Handlungen lenken lassen will. DESCARTES aber, der Geist und Körper in scharfen Gegensatz stellt und das Denken nicht vom Gehirn abhängen lässt, spricht sich entschieden für die Freiheit aus.

Es tritt von jetzt ab die Frage des Zusammenhanges und Gegensatzes von Geist und Körper in naturwissenschaftlichem Sinne immer schärfer hervor. Dass ein naher Zusammenhang stattfindet, konnte man nicht mehr leugnen.

GEULINX glaubte an die völlige Verschiedenheit des Geistigen und Körperlichen und konnte sich jenen Zusammenhang nur durch die Annahme erklären, Gott lasse beides übereinstimmen wie zwei genau gleichgehende Uhren, und es sei deshalb nicht wirklich der Vorgang im einen Gebiete Ursache eines Vorganges im anderen, sondern der Vorgang im einen erscheine nur gelegentlich des entsprechenden Vorganges im anderen wie im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Auch für SPINOZA ist die Seele nur ein Automat, und der menschliche Wille dem Höchsten, Gott gegenüber, nicht frei. Aber trotz der unbedingten Notwendigkeit sei doch alles im höchsten Wesen Eins, habe hier seine wahre Wirklichkeit. Die Schlechtigkeit wird wissenschaftlich ohne Abscheu betrachtet, aber Vernunft im Denken und Freiheit von Leidenschaften sind ebensowohl für die Sittlichkeit lehrbar,

der sittliche Mensch kann frei handeln von äusseren Einflüssen und frei sein im Sinne der Erkenntnis des Höheren

Man kann nicht sagen, dass nach heutigen Begriffen das Problem der Willensfreiheit hierdurch in irgend einem Sinne klar gelöst sei. Auch bei LEIBNIZ weiss man nicht ohne weiteres, ob er die Unfreiheit oder Freiheit des Willens lehrt. Die Monadenlehre und prästabilierte Harmonie erinnert an die Unfreiheit der im voraus gestellten Uhren, aber seine Betrachtungen ziehen doch bereits andere, auch für die Gegenwart noch sehr wichtige Gedanken herein. Er unterscheidet, ob die Seele tatsächlich immer durch innere und äussere Ursachen zusammen bestimmt wird (wie er lehrt) und ob man daneben aber doch sagen könne, sie sei nicht gezwungen, weil eine andere Entscheidung als die tatsächliche, keinen Widerspruch enthalte[1]). Es gibt zwar den Gedanken verschiedener möglicher Willensrichtungen; es lehrt auch die Vernunft, dass vorübergehende Lust keinen Wert hat, die Ethik ist zur Leitung des Willens nötig. Und doch soll tatsächlich niemals das Wollen wegen gleich starker Triebe nach verschiedenen Richtungen indifferent sein; die den Ausschlag gebende Vorstellung sei allerdings oft zu schwach und verworren, um zum Bewusstsein zu kommen und erkannt zu werden. Aber der Satz vom zureichenden Grunde verlange stets Gründe für die Handlungen, die in den natürlichen Eigenschaften und der Entwicklung liegen. Manche halten LEIBNIZ für einen Deterministen bez. der Willenslehre, andere halten sich daran, dass er doch die Handlung nicht geradezu für notwendig erkläre. Es ist für unser Thema nützlich auf seine Worte einzugehen.

LEIBNIZ stellt sich unter der Natur (wozu auch unser Körper gehört) und unter den verworrenen Vorstellungen, die in der Seelenmonade infolge der prästabilierten Harmonie vorhanden sind auch ohne wirkliche Einwirkung der Körpermonaden auf uns, etwas vor, was zwar von Gott geordnet und bestimmt ist, aber doch nicht bis zu Ende deutlich vorgestellt wird. „In jeder Substanz gibt es Spuren alles dessen, was ihr geschehen ist und geschehen wird. Die unendliche Menge dieser Vorstellungen aber hindert uns,

[1]) Vergl. Theodicee, übersetzt von KIRCHMANN. Leipzig. 1879. II. § 341.

dieselben deutlich zu unterscheiden, sowie man beim Anhören des lauten, verworrenen Lärms einer grossen Volksmenge keine Stimme von der anderen zu unterscheiden vermag“ [1]). Das Unvollkommenere ist nach ihm auch das weniger Deutliche [2]). Eine wirkliche Störung von aussen her ist nach der Monadenlehre unmöglich. Er dehnt aber „die Selbstbestimmung auf die verworrenen und unfreiwilligen Handlungen aus“ [3]). „Mit Recht nennt man mit den Alten in einem anderen Sinne das, was in den verworrenen Gedanken besteht, wo sich Willkürliches und Unbekanntes findet, Störungen oder Leidenschaften, und eben dies schreibt man in der gewöhnlichen Redeweise nicht uneben dem Kampfe zwischen dem Leibe und dem Geiste zu, weil unsere verworrenen Gedanken den Körper oder das Fleisch vorstellen und unsere Unvollkommenheit ausmachen“ [4]). Leibniz unterscheidet also offenbar, was mir bisher nicht genügend beachtet zu sein scheint, zwischen der Natur mit ihrer, wie wir heute sagen würden: Naturnotwendigkeit, deren Vorstellungen die Seele nicht will und nicht voraus zu sehen braucht, und zwischen einer, wie wir sagen würden: Welt der deutlichen Gedanken, der Vernunft mit der logischen oder Denknotwendigkeit; und gerade nach dem Gesichtspunkte eines solchen Nichterkennens der unendlichen Menge von Vorstellungen in dem einen Gebiete und des vernünftigen Erkennens unterscheidet er diese Gebiete. „Die verworrenen Vorstellungen sind wie die Gesetze der Bewegung geordnet, die sie vorstellen. Die Bewegungen der Körper werden durch die bewirkenden Ursachen erklärt, in den deutlichen Vorstellungen der Seele aber, bei denen Freiheit besteht, kommen auch die Endzwecke zum Vorschein. In der einen dieser Reihen herrscht indessen ebensoviel Ordnung wie in der anderen“ [5]).

Leibniz setzt das „Notwendige“ (Denknotwendige) z. B. dass „alle rechten Winkel einander gleich sind“ oder dass man eine Ellipse durch eine durch den Mittelpunkt gehende Gerade genau halbieren könne“ [6]) in starken Gegensatz zum „Zufälligen“, z. B. „dass ich selbst existiere, oder „dass es in der (von Gott unter den möglichen gewählten) Natur Körper gibt, die einen tatsächlich rechten Winkel darstellen“ [7]). Die in dieser nun einmal gewählten Welt vorhandene Notwendigkeit nennt er hier auch eine hypothetische oder folgeweise Notwendigkeit und unterscheidet sie von der „wahren Notwendigkeit“.

Er unterscheidet nun zwischen einer insofern „auf Gleichgültigkeit beruhenden Freiheit“, als darin wahre Notwendigkeit nicht mit in Betrachtung kommt (nicht mit in die Definition fällt, Leibniz sagt „eine der Notwendigkeit entgegengesetzte Freiheit“) und „einer unbedingten oder das Gleichgewicht haltenden Gleichgültigkeit“ [8]). Mit der ersteren ist er einverstanden. Man habe z. B. die Wahl auszugehen oder nicht auszugehen und es sei die Entscheidung für das eine zufällig, nicht derart notwendig, hänge von der „Zufälligkeit“ der Natur ab (wir würden sagen: von der Naturnotwendigkeit,

---

[1]) Brief an Basnage (gegen Bayles Einwürfe); Leibniz kleinere philos. Schriften, deutsch von R. Habs. Reclam, S. 82.

[2]) Ebenda, S. 116, Entgegnung auf Bayles Bemerkung in der 2. Aufl. seines Wörterbuchs.

[3]) Ebenda, S. 132, Antwort auf die Einwürfe des Paters Lami.

[4]) Ebenda, S. 268, 269. Brief an Coste über die Notwendigkeit und die Zufälligkeit.

[5]) Ebenda, S. 269, 270 etc., Brief an Coste.

[6]) Ebenda, S. 271.

die aber nicht das einzige ist, was es für einen höher betrachtenden Geist gibt), also nicht von: Beweggründen, Zuständen, Eindrücken, Neigungen, Leidenschaften zusammengenommen[1]), (leider sagt er auch missverständlich: alle inneren und äusseren Umstände, meint aber damit jedenfalls die auf der niedrigeren Stufe der Neigungen etc. stehenden]. Die zweite Freiheit aber hält er für chimärisch. Er meint also, dass man immer noch durch etwas bestimmt werde, wenn auch nicht notwendig durch die Naturnotwendigkeit. Die Entscheidung für Ausgehen oder Nichtausgehen erklärt er für zufällig, „weil weder ich, noch ein anderer aufgeklärterer Geist als ich, beweisen kann, dass das Gegenteil einen Widerspruch enthält“[1]). Man sieht, wie massgebend ihm bei der Trennung der Notwendigkeiten der Standpunkt des vorstellenden Geistes ist. Wenn man sich aber nun entscheidet, so kann man dabei von einem höheren Standpunkte aus (wie dem Gottes oder des vollkommenen Weisen) nicht von Gleichgültigkeit oder völligem Gleichgewichte reden. „Gott oder der vollkommene Weise werden immer das erkannte Beste wählen, und wenn ein Entschluss nicht besser wäre als der andere, so würden sie keinen von beiden wählen. Bei den übrigen verständigen Substanzen werden oft die Leidenschaften die Stelle der Vernunft vertreten. und im Hinblick auf den Willen im allgemeinen wird man immer sagen können, dass die Wahl der stärksten Neigung folgt“[1]). „Wenn Gott eine Wahl trifft, so geschieht es nach dem Grunde des Besten“[2]), der Mensch aber soll nach Seite des stärksten Eindrucks entscheiden. Gott soll aber „immer unfehlbarer, aber nicht notwendigerweise (wenn nicht vermöge einer moralischen Notwendigkeit) zum besten bestimmt werden“[2]). Wenn Leibniz den Menschen dann wieder stets bestimmt werden lässt, so meint er damit den Menschen im allgemeinen und sofern es keinen vollkommenen Weisen gibt; und wenn er sagt, dass die Wahl „für die Gegenwart nicht von uns abhängt, wir aber nichtsdestoweniger über unser zukünftiges Wollen eine grosse Gewalt haben, die Aufmerksamkeit auf gewisse Gegenstände richten, uns an gewisse Denkweise gewöhnen, die Vernunft zur Geltung bringen können“[3]), so ist dies auch bloss möglich in gewissem Sinne der Freiheit und des Könnens und wäre höchstens dann kein Widerspruch, wenn dies Können ordnungsmässig für die eine höhere Seite unserer Seele im voraus bestimmt wäre und es, nur von dieser Seite oder in dieser Reihe der Vorstellungen betrachtet, so eintreten müsste. Dies Müssen könnte höchstens in dem Sinne kein denknotwendiges sein, als Gott oder der nicht existierende vollkommene Weise nicht oder nur aus moralischen Gründen (durch Neigung zum Guten) hätte so handeln müssen gemäss der Einrichtung der prästabilierten Harmonie. Eine moralische höhere Freiheit besteht also nach L. in der Gegenwart und für die Zukunft doch nur durch unfehlbares Befolgen einer moralisch vorausbestimmten Ordnung. Das grundlose Wählen hat für ihn nicht bloss beziehlich der Naturgesetze, sondern auch beziehlich der Vernunftsbestimmung keinen Sinn.

Wir vermissen bei Leibniz, abgesehen von seiner oft nach unseren Begriffen, auch nach denen einzelner damaliger Gegner ungenügenden Darstellung 1. eine Auffassung der Natur. die völlige Klarheit beziehlich einer genügenden

[1]) Ebenda S. 269, 270 etc., Brief an Coste.
[2]) Ebenda, S. 271.
[3]) Ebenda. S. 272.

Scheidung dieses Gebietes von dem der Vernunft gibt oder beziehlich des Verhältnisses zur Vernunft; 2. den in der ganzen Monadenlehre fehlenden Nutzen seines Zurückschiebens auf einen einzelnen göttlichen Akt oder den Zeitpunkt der prästablierenden Schaffung durch Gott; 3. gründliche Definition des „Besten", Moralischen beziehlich der Willensfreiheit, genügende Erklärung der Eigenschaften eines vollkommenen Weisen; 4. hinreichende Klarheit in der Auffassung des Absoluten, der absoluten Gleichgültigkeit, der Gleichheit überhaupt, des Unendlichen. Man fragt: gibt es überhaupt ein vollkommenes Gleichgewicht? Und was heisst dabei überhaupt vollkommen? Diese Frage drängt sich um so mehr auf, als LEIBNIZ an anderer Stelle sagt, es könne „Gleichheit als unendlich kleine Ungleichheit betrachtet werden und (!) man kann Ungleichheit der Gleichheit nähern soweit man will" [1]).

Wir werden sehen, dass diese Frage, also überhaupt die nach dem Wesen des Unendlichen, für das Willensproblem von grosser Wichtigkeit ist.

WOLFF sucht die Sinnlichkeit und den Verstand als nicht völlig verschieden darzustellen; er will dem Vorstellen die Eigenschaft beilegen nach Veränderung zu streben, dann soll daraus das Begehren entstehen; ist dies sinnlich, so soll es Begierde sein, ist es vernünftig, der Wille. Bestimmt wird das Begehren dann wie bei LEIBNIZ als Begierde durch verworrene, der Wille aber durch vernünftige Vorstellungen des Guten. Die Seele bestimmt sich nach dem Prinzip des zureichenden Grundes, durch Spontaneität, nach Beweggründen. Das Zufällige versteht er wieder nach LEIBNIZ, insofern an sich die verschiedensten Willensrichtungen möglich sind; aber durch die jedesmal vorausgesetzten inneren und äusseren Zustände geschieht es doch notwendig so wie es geschieht. Man kann, wie überhaupt, so auch hier nicht sagen, dass WOLFF die Lehre von LEIBNIZ geistreich vertieft oder geist-

[1]) Brief an BAYLE. Reclam, S. 35.

reich aufgefasst hätte. Viele andere schlossen sich an solchen Determinismus, durch den eine sogenannte Willensfreiheit auf innere notwendige Selbstbestimmung zurückgeführt werden soll, an z. B. PLATNER (zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts). Vertreter der Aufklärungsphilosophie, wie WOLFF's Schüler J G. SULZER (1720—1779) hatten bedeutenden Einfluss auf KANT. Neben den englischen Empiristen hat SULZER besonders durch seine Darstellung des Gefühlsbegriffes gewirkt und KANT mit hingeführt zur Ansicht von qualitativer Verschiedenheit der Sinnlichkeit und des Verstandes (des Gefühls und des Erkennens). Bei SULZER ist allerdings die Grundkraft das Vorstellen, Hindernisse der natürlichen Tätigkeit der Seele sind Grund für die Empfindungen; Empfindungen sind Vorstellungen, die sich auf unseren eigenen Zustand beziehen, solche, bei denen Verlangen oder Abscheu entstand. Wahrheiten, die man bloss begreift, bewirken keine Handlungen, sondern solche, die man empfindet. N. TETENS (1736—1805), dem die Aufstellung einer eigentlichen Dreivermögenslehre zugeschrieben wird (Verstand, Gefühl, Wille), ist stark von LOCKES Empirismus beeinflusst. Allen Vorstellungen seien Seelenzustände als Ursachen vorangegangen, die Empfindungen liefern den Stoff der Gedanken und insofern entstehen die Gedanken aus Empfindungen. Aber doch besitzt die Seele erstens ein aktives Vermögen der Vorstellungs- oder Denkkraft, zweitens das Vermögen sich modifizieren zu lassen (Rezeptivität) und diese Veränderungen zu fühlen, drittens eine Tätigkeitskraft wieder besonderer Art, nämlich das Vermögen, in den inneren Seelenzuständen und im Körper Veränderungen zu bewirken: den Willen. Während der Raum und die Zeit wie überhaupt die Verhältnisbegriffe aus den Wahrnehmungen durch Denken abstrahiert werden sollen, soll sich das Gefühl unmittelbar auf das Absolute beziehen. Es erinnert dies daran, dass hernach bei KANT das Wollen (Kritik der praktischen Vernunft) in die übersinnliche Welt hinübergreift. Der Versuch, die Willensbestimmtheit und Freiheit zu vereinigen, gelang TETENS

nicht; und wenn MENDELSSOHN auf die Vorstellung einer Vollkommenheit die angenehmen Empfindungen zurückführt und das Streben nach Vollkommenheit für den Willen gültig sein lässt, so hat er Gründliches zur Lösung des Problems kaum beigetragen. LESSING erklärt sich gegen die Freiheit und dankt dem Schöpfer, dass er das Beste müsse. Dass der französische Sensualismus und Materialismus die Freiheit für Unsinn erklärt, ist begreiflich. Selbstverständlich muss ich selbst bei dieser kurzen Übersicht KANTS Lehre im wesentlichen darzustellen suchen.

Nach KANTS Kritik der reinen Vernunft hat die räumlich-zeitliche Welt mit ihren gemäss den Kategorien des Geistes gedachten Gesetzen zwar Realität, nämlich die empirische, ist aber, sobald man unternimmt sie unabhängig (transzendental) hinzustellen, ideal. Vom Dinge an sich (unabhängig von den Formen der Anschauung und des Denkens) können wir nichts wissen. Dennoch wird bereits hier und in der Kritik der praktischen Vernunft (1788) etwas gelehrt und also auch gedacht, was von jenen Formen und ihren strengen Gesetzen unabhängig sein soll. Das Denken soll nicht fähig sein, das gewissermassen hinter der Erscheinung Liegende zu erfassen, nämlich als unterwürfig den Gesetzen der Anschauung, der Sinnlichkeit. Aber wir dürfen uns doch stützen auf ein in unserem Innern vorhandenes Sittengesetz, dass unabhängig oder selbständig gegenüber oder neben jener gesetzmässigen Welt der Erscheinung sein soll (man könnte in anderem Sinne des Wortes auch sagen: uns unabhängig vorkommt oder erscheint oder offenbar ist). Also nehmen wir an, dass es eine von jener Erscheinungswelt mit ihren Gesetzen unabhängige (intelligibele) Selbstbestimmung, das Vermögen eines freien Willens gibt. Weil dieser aus dem unsinnlichen Wesen stamme, so könne man die Selbstbestimmung des Willens annehmen, ohne dass darum die vollkommene Strenge der Naturgesetze irgendwie geschädigt oder aufgehoben werde. Es sei eben eine ganz verschiedene Betrachtungsweise, in der einen erscheine alles gesetzmässig bestimmt und in der

anderen solle es trotzdem und ohne Widerspruch eine freie Selbstbestimmung bei Handlungen geben, die auch in jener Erscheinungswelt, gesetzmässig geformt, vorkommen. Das Sittengesetz behaupte nun ein Sollen und zwar ein unbedingtes (kategorischer Imperativ). Möge also auch der Gegenstand des Handelns empirisch gegeben sein, das Sittengesetz schreibe eine Pflicht vor, und diese Pflicht, dieses Sollen sei etwas, was mit jenen gesetzmässigen Formen nichts zu tun habe, unabhängig sei von empirischen Bedingungen. Das Sittengesetz, welches verlange sich nicht von empirischen Antrieben bestimmen zu lassen, sei da und darum dürfe man sagen, der Wille unterliege nicht dem Zwange der Naturgesetze. Es soll dies ein Beweis für die Freiheit sein, ist freilich eigentlich nur eine Behauptung des Daseins von etwas Unabhängigem. Nach der Fassung SCHILLERS heisst es: Du kannst, denn du sollst! Das heisst: das Sollen ist das Eigentümliche des Sittengesetzes; dieses ist aber etwas von dem Empirischen Unabhängiges, ganz Andersartiges (Intelligibeles). Wenn man also annimmt, es gebe einen zeitlosen Grund aller in der Zeit erscheinenden Handlungen, so nimmt man damit die Möglichkeit einer über die Zeit hinausgehenden andersartigen Auffassung an, wobei das Sollen regiert. Mit dieser angenommenen Tatsache wäre dann aber auch ein Können begründet: unabhängig von den Naturgesetzen und ein Handeln, das zwar zeitlich und räumlich aufgefasst naturgesetzmässig ist, aber im Lichte des Sittengesetzes betrachtet doch den Grund in der von jenem Zwange freien intelligibelen Welt haben kann, das Sittengesetz befolgen kann.

Man fragt freilich hier sofort, ob denn mit dem Gedanken des Grundes der Bestimmung, der Möglichkeit (des Könnens) nicht doch die Kategorien verwendet seien, wie sie auch bei den Naturgesetzen angewendet werden. KANT sagt: „Der Streit zwischen Notwendigkeit und Freiheit wurde dadurch gehoben, dass bewiesen wurde, es sei kein wahrer Widerstreit, wenn man die Begebenheiten, und selbst die Welt, darin sie sich ereignen, (wie man auch soll) nur als Erscheinungen betrachtet; da ein und dasselbe handelnde Wesen, als Erscheinung (selbst vor seinem eigenen inneren Sinne) eine Kausalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanismus gemäss ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, sofern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Dasein), einen Bestimmungsgrund jener

Kausalität **nach** Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten **könne**“ [1]). In der Kritik der reinen Vernunft [2]) aber heisst es: „**Man kann die** Kausalität auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach der **Handlung**, als eines Dinges an sich, und als sensibel, nach den Wirkungen **derselben**, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. — **Es** hindert **nichts**, dass wir dem transzendentalen Gegenstande (der zugrunde liegen **muss**), ausser der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. Es muss aber jede wirkende Ursache einen Charakter haben d. i. ein Gesetz der Kausalität. Einem Objekte der Sinne würden wir also (ausser einem empirischen Charakter) zweitens einen intelligibelen Charakter einräumen müssen, dadurch dass es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen.“ „Dieser intelligibele Charakter (ausserhalb der Zeitbetrachtung) könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als insofern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäss *gedacht* werden müssen, so wie wir überhaupt einen transzendentalen Gegenstand der Erscheinungen in Gedanken zugrunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen“. Von dem tätigen Wesen würde man „ganz richtig sagen: dass es seine Wirkungen in der Sinnenwelt *von selbst* anfange, ohne dass die Handlung *in ihm selbst* anfängt; und dieses würde gültig sein, ohne dass *die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürfen*, weil sie in derselben jederzeit von empirischen Bedingungen in der vorigen Zeit — als eine Fortsetzung in der Reihe der Naturursachen möglich sind“.

Es erscheint sehr schlimm, dass KANT vom Dinge an sich, von dem man nichts wissen solle, denn doch hier wichtiges aussagt und zwar durch die Formen unseres Denkens: Sein, Kausalität, Wirken etc. Es ist überhaupt schlimm, dass ein Vermögen wie der Wille, seine Kausalität zu bestimmen, moralische Regeln aufzustellen, stammen soll aus der Welt an sich, von der wir nichts sollen wissen können. Der Fehler liegt offenbar darin, dass die Welt, von der wir Genaueres sagen können, so ganz und gar abgetrennt wird von der anderen Welt, und dass das Ding an sich einerseits zwar unsere Vorstellungen veranlasst und zwar derart, dass wir dabei die Gesetze der Sinnlichkeit anwenden mit ihrer Naturnotwendigkeit, dass aber andererseits auch eine Wirkung

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, Abschnitt Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft. Ausgabe Kehrbach. S. 138.

[2]) Ausgabe Kehrbach. S. 433. Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit etc.

ganz anderer Art zur Erscheinung kommen soll, deren Ursache wir Unabhängigkeit zusprechen. Das Wesen soll seine „Wirkungen in der Sinnenwelt" von selbst anfangen, ohne dass man natürlich von einem zeitlichen Anfange in diesem Dinge an sich reden dürfe, die Wirkungen selbst aber fangen in der Sinnenwelt nicht von selbst an, sondern nach Naturgesetzen. Wie kann man da überhaupt von „Anfangen" eines Bewirkens reden, das doch gerade durch einen zeitlichen Anfang sich kennzeichnet? Soll dieses Bewirken, das doch in einem zeitlichen Augenblick sinnlich sich zeigt, mit der Auswahl dieses Augenblicks gar nichts zu tun haben? Das Anfangen der sinnlichen Wirkungen hiesse ja doch die Ursache der Handlung wenigstens in nächster Beziehung zur Zeit sein lassen. Die Kausalität für jede einzelne Handlung wird durch jene Abtrennung zu etwas völlig Verschwommenen, soweit sie nämlich mit dem Willen zu tun hat, der Wille wird ein höchst zweifelhaftes, verschwommenes Vermögen, dessen Wichtigstes überhaupt gar nicht zu begreifen ist. KANT hat trotz dieser Unterscheidung des Empirischen und Intelligibelen versäumt das Sein entsprechend zu zerteilen in verschiedenes Sein; freilich würde dadurch seine Kategorienlehre in seiner Form umstürzen.

KANT meint zwar[1]), es „verschwinde jede Inkonsequenz", oder „es erkläre sich das Rätsel der Kritik, wie man dem übersinnlichen Gebrauche der Kategorien in der Spekulation objektive Realität absprechen und ihnen doch, in Ansehung der Objekte der reinen praktischen Vernunft, diese Realität zugestehen könne; denn vorher muss dieses notwendig inkonsequent aussehen, so lange man einen solchen praktischen Gebrauch nur dem Namen nach kennt"; „man mache einen anderen Gebrauch von jenen Begriffen, als die spekulative Vernunft"; die praktische Vernunft solle, „ohne mit der spekulativen Verabredung getroffen zu haben, der Freiheit Realität verschaffen," aber auch „nur zum praktischen Gebrauche", es werde das, was dort nur gedacht werden könne, durch ein Faktum bestätigt." Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit seien die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Objekt (das höchste Gut). Folglich müsse auch „ihre Möglichkeit in praktischer Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen." Ohne Freiheit sei kein moralisches Gesetz und umgekehrt. Die wirkliche praktische Anwendung lasse sich in Gesinnungen oder Maximen darstellen[2]). Die Kategorien hätten in dieser praktischen Anwendung nicht

[1]) Kritik der praktischen Vernunft. Vorrede.
[2]) Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft. S. 68.

den mindesten Einfluss auf Erweiterung der theoretischen Erkenntnisse, bezögen sich immer nur auf Intelligenzen (wie den Menschen) und an diesen auch nur auf das Verhältnis der Vernunft zum Willen; zum Schwärmen ins Überschwengliche könnten sie nicht dienen vermittelst theoretischer Vernunftsanwendung, nicht zum Wissen, sondern nur zur Befugnis Uebersinnliches (z. B. Gott) anzunehmen und vorauszusetzen[2]).

Mit KANT ist der Streit über das Wesen des Willens keineswegs erloschen. Die berechtigten Vorwürfe, welche man seiner Lehre vom Dinge an sich machte, gelten auch der Begründung der Willensfreiheit. Es entstanden die bekannten bedeutenden Versuche idealistischer Art alles aus einheitlichem Grunde abzuleiten. FICHTE, der ähnlich wie JACOBI sehr viel Persönliches in seine Philosophie hineinlegt, findet es unerträglich zu denken, man sehe nur zu und habe keine wichtige Bestimmung; er sagt, man habe seine Bestimmung zu erfüllen, sich zur Stufe der Freiheit emporzuringen. Er sucht aus dem Wesen des Ich, aus seiner Selbsttätigkeit den reinen Trieb abzuleiten, der aber Hindernisse findet. So findet sich in ihm auch der Naturtrieb als andere Seite seines Urtriebes. Die beiden Seiten sollen sich dann wieder vereinigen, indem der sinnliche durch den reinen Trieb sittlich bestimmt wird usw. JACOBI will die Freiheit als die reine Liebe zum Guten und die Allmacht dieser Liebe hinstellen. Einen Willen aber, der nichts wolle, eine solche hohle Nuss der Selbständigkeit und Freiheit im Unbestimmten, verwirft er entschieden. Bei HEGEL, der alles einheitlich ableiten will, ist der Wille nur eine besondere Art des Denkens, das praktisch gewordene; wie der Geist, so besitzt der Wille Selbstbestimmung oder Freiheit. Der unmittelbare, natürliche Wille zunächst hat nur das formale Vermögen unter verschiedenen gegebenen Antrieben zu wählen; wenn er das Vernünftige, Sittliche sich zum Ziel setzt, wird er wahrhaft frei, zum objektiven Geiste. In der sittlichen Welt zum Dasein gebracht, ist er das Recht. Das individuelle Wollen ist sinnlich und selbstisch oder wie er sagt: endlich. Der eigentliche Inhalt wird erst mit dem Sollen gegeben. Im Sollen liegt aber nach HEGEL zugleich eine Schranke.

Er sagt[1]): „Du kannst, weil du sollst, — dieser Ausdruck, der viel sagen sollte, liegt im Begriffe des Sollens. Denn das Sollen ist das Hinaussein über die Schranke; die Grenze ist in demselben aufgehoben. — Aber umgekehrt ist es ebenso richtig: Du kannst nicht, eben weil du sollst. Denn im Sollen liegt ebensosehr die Schranke als Schranke; die Bestimmtheit macht die Bestimmung aus als Insichsein: aber das Insichsein ist wesentlich als das Aufgehobensein dieser Bestimmtheit, welche doch das Insichsein selbst ist, also die Bestimmtheit als Nichtsein, als Schranke. Im Sollen beginnt überhaupt der Begriff der Endlichkeit, und damit zugleich das Hinausgehen über sie, die Unendlichkeit. Das Sollen enthält dasjenige, was sich in weiterer Entwicklung als der Prozess ins Unendliche darstellt, bei welchem die Natur der darin enthaltenen unvollkommenen Identität näher betrachtet werden wird". „Das Bestimmte ist nur im Sollen endlich; d. h. insofern es über sich selbst als über seine Negation hinausgeht. Das Endliche ist Negation, insofern es sich Negation ist, sich auf sich als auf Nichtsein bezieht, insofern es also die Schranke ebensosehr aufhebt. Es ist nämlich die Grenze, insofern sie das Ansichsein, oder die Bestimmung ausmacht, d. h. ebensosehr insofern es sich auf sich bezieht, also sich selbst gleich ist. In dieser Beziehung der Negation auf sich selbst aber besteht das Aufheben der Negation seiner, oder seiner Ungleichheit. Die Bestimmtheit ist also nur insofern Negation und Endlichkeit, als zugleich darin die Beziehung auf sich selbst, die Gleichheit mit sich, das Aufheben der Schranke vorhanden ist. Das Endliche ist also selbst dieses Aufheben seiner, es ist selbst dies, unendlich zu sein" (S. 79: Unendlichkeit). So ungeniessbar dieses Konstruieren uns heute erscheint, so können wir es doch nicht als Unsinn einfach verwerfen, in gewissem Sinne werden wir daran bei meinen Ausführungen über das Unendliche erinnert werden.

Hören wir, wie ein Anhänger HEGELS, JOH. ED. ERDMANN[2]) das Problem behandelt. Der Wille soll auch nach ihm immer mehr seinen individuell subjektiven Charakter abstreifen. Wie die ersten Erscheinungen der Intelligenz soll auch das Wollen mit dem Gefühl beginnen (psychologisch).

Der Wille nimmt dann an: die Gestalten des Triebes (z. B. Durst zu stillen), des Begehrens (des mit Vorstellungen verbundenen Habenwollens, S. 351), z. B. des Begehrens: Her damit, um es zu besitzen, nicht um es zu vertilgen, wie beim Triebe. Es folgt die Stufe der Neigung, eine stetige Willensrichtung, die auf Erhaltung und Förderung des Gegenstandes geht, Liebe, insbesondere auch Eigenliebe; Resultante verschiedener Neigungen sei das Gemüt, eine vorübergehende Richtung desselben die Leidenschaft. Bis dahin sei alles determiniert. „Wären alle Neigungen und wäre das Gemüt angeboren wie der Trieb, so wäre von Freiheit überhaupt nicht die Rede" (S. 369). Die Leidenschaft soll die Konzentration des unfreien Wollens sein (S 370). Die Leidenschaft geht vorüber; jetzt soll sich ein Nichtmüssen, ein Können zeigen. Das Abstraktionsvermögen sei nötig, um unabhängig über allen Möglichkeiten (des ungestörten Gemütes) zu schweben; das Denken setze uns in den Stand der Wahlfreiheit oder Willkür. Das Kind soll keine Wahl haben und blind seinem Triebe folgen. „Ein soge-

[1]) HEGEL, Wissenschaft der Logik. I. Band: Objektive Logik. Nürnberg 1812. S. 74.

[2]) Psychologische Briefe. 3. Auflage. Leipzig. 1863. S. 348ff.

nanntes Gleichgewicht der Motive als den ursprünglichen Zustand beim Menschen zu setzen, ist gegen alle Psychologie. Es bedarf vielfacher Siege über das Muss, ehe der Mensch sagen kann: ich muss nicht." Das Wort: ich muss nicht, sollte eigentlich heissen: ich muss nicht mehr. „Darum kann eigentlich das Kind nichts, obgleich ihm vieles möglich ist." Hier ist das Kann einfach definiert als Ueberwindung, falls man schon Erfahrungen hat. Man fragt aber natürlich: wo und wann soll denn das anfangen? ERDMANN lässt nun den Willen als Nichtmehrmüssen im Deliberieren über allen möglichen Determinationen schweben, wozu Einbildungskraft nötig sei (S. 372, 3). Nun wird durch den Willen beschlossen: Abgemacht, wie eine Versammlung die Beratung schlösse, um dann erst zur Abstimmung überzugehen. Jetzt kommt im Beschluss die „sanktionierende Macht unseres Selbstes, das Majestätsrecht: le roi le veut. Hier gelte erst jene Definition der Freiheit, die KANT gegeben habe, dass er die Fähigkeit sei, absolut anzufangen. Bei den Tieren sei die Frage: was setzen wir fort? Beim Menschen: was fange ich an? Der Determinist denke den Willen nicht vollständig, die Form des Wollens fehle ihm. Der Indeterminist aber begnüge sich mit der blossen Form, bleibe auch unvollständig und lehre ein stoff- und inhaltsloses Wollen (S. 376). Beide Meinungen solle man nicht addieren, das ergebe Widerspruch, sondern multiplizieren (? S. 379) oder ohne arithmetischen Ausdruck: „man denke den Willen, wie er vermittelst seines Unabhängigseins determiniert ist". Das komme im Charakter zur Tat. „Der Charakter kann als die Gewohnheit, in einer bestimmten Weise zu wollen, definiert werden" (S. 379). „Ich könnte auch anders handeln. Aber mich in einer bestimmten Weise zu entschliessen, wird mir Gewohnheit." „Ich könnte wohl anders handeln, aber ich kann nicht (offenbar wegen der Gewohnheit), und ich muss auch nicht so handeln, denn ich könnte ja anders". „Wie im Salz der Gegensatz von Alkali und Säure nicht mehr existiert, so ist im Handeln aus Charakter weder von einem Müssen noch von einem Können die Rede." Hier ist offenbar alle Schwierigkeit zeitlich verlegt worden in die Zeit der Charakterbildung. Es heisst: „Das Kind kann nicht mehr, es muss, aber nicht weil es gemusst, sondern weil es gekonnt hat." Dass jemand einen Charakter hat, das soll seine Schuld sein, denn das habe er gewollt (S. 381). „Das Wollen fängt nicht in jedem Augenblicke neu an." Dass hier neue Rätsel entstehen, erkannte E. an. „Geht der Wille den Entschlüssen vor, oder folgt er ihnen nach? Beides, denn er geht aus ihnen hervor und erzeugt sie. Darum ist er die durch die Entschlüsse hindurchgehende, nicht in einem Zeitverhältnisse zu ihnen stehende Tat." „KANT soll Veranlassung genommen haben, den Charakter als ewige zeitlose Tat zu fassen, weil nicht ein bestimmtes Zeitverhältnis statt habe (?). Die erste Korngestalt wird man allerdings, sagt E., als eine Folge der Entschlüsse ansehen müssen. Darum müsse die Leitung und Bildung des Charakters in der Jugend beginnen. Nun läuft schliesslich doch wieder alles auf Determiniertheit hinaus, nur mit höheren Namen (Maximen etc.), selbst der Sklave soll frei sein, der seine Ketten liebt. KANT sage falsch: nur wer wider die Neigung handele, sei moralisch und frei (S. 389). Schliesslich soll in der Hingabe an Gott, im Gehorsam gegen den Geist Gottes Freiheit bestehen. Die Lösung ist missglückt, es wird immer davon gesprochen, dass bei der Charakterbildung frei gewählt werden soll, die Bildung ist zeitlich, niemals erfährt man, wann denn da in diesem zeitlichen die Wahlfreiheit vor sich geht. Lieber zu KANT zurück als dies!

Auch die Gegner HEGELS wie SCHOPENHAUER und HERBART konstruieren noch oft recht willkürlich. Ersterer

verallgemeinert derartig, dass er das Ding an sich zum Willen macht, er soll sich stufenweise objektivieren bis zur menschlichen Selbsterkenntnis des Willens und endlich bis zur Selbstverneinung, zum Nichts[1]). In der mathematisch-mechanischen Konstruktion HERBARTs ist kein Platz für eine Wahlfreiheit in KANT'schem Sinne; sie würde gegen das Kausalitätsgesetz sein, eine Bildung des Charakters wäre unmöglich. Es fehlt bei HERBART noch die Berücksichtigung des Unendlichkleinen, des labilen Gleichgewichtes, der Weitenbehaftungen, durch welche diese Einwürfe hinfällig wären.

ED. v. HARTMANN schloss sich in vieler Beziehung an die grossen Philosophen der konstruierenden Art an. Er sagt[2]): SCHELLINGS letztes System hat dadurch einen hohen Wert, dass es das Prinzip HEGELS (die Idee) und das SCHOPENHAUERS (den Willen) zusammenfasst als koordinierte, gleichberechtigte und gleich unentbehrliche Seiten des Einen Prinzipes. SCHELLING erkennt in jener „ausserlogischen Natur der Existenz", in jener „unbegreiflichen Basis der Realität" mit voller Entschiedenheit den Willen" (S. 762). „Die Übereinstimmung der Platonischen Resultate mit den unserigen liegt auf der Hand, wir brauchen nur das Reich der an sich seienden Ideen in das der unbewussten Vorstellung und das intensive Prinzip der absoluten Veränderung in den Willen zu übersetzen (S. 760)." HARTMANN habe, wie PLATO das ἄπειρον, so den Willen als solchen als etwas dem Bewusstsein ewig Unzugängliches erkannt. „Die Potenz, das Wollenkönnende, von dem wir nichts als dieses wissen, dass es wollen kann, nennen wir Wille (S. 771)." „Die Ewigkeit des Wollens bedingt die Unendlichkeit des Prozesses. Diese Unendlichkeit bleibe stets eine blosse Aufgabe und verfiele niemals dem Widerspruch der vollendeten Unendlichkeit (S. 772). Aber diesem sei der in jedem Momente realisierte

[1]) Vergl. meine Abhandlung: Über Lehren vom Wesen des Seins, besonders in neuester Zeit. Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. XXIX. 3.

[2]) Philosophie des Unbewussten. 3. Auflage. 1871.

Teil des Prozesses stets verfallen." „Der Anfangspunkt des Prozesses, mit und durch welchen erst die Zeit anfängt, ist also der Grenzpunkt zwischen Zeit und zeitloser Ewigkeit, nur in der ersteren war der Wille wollend, in der letzteren war er also nicht wollend. Hiermit ist bewiesen (!), dass das Wollende unter Umständen auch Nichtwollendes sein kann, womit sofort die Notwendigkeit gesetzt ist, hinter dem aktuellen Wollen ein wollen- (und nichtwollen-) Könnendes, eine Potenz des Willens, einen Willen zu supponieren (S. 772)."

Neuerdings erscheinen über das Willensproblem in jedem Jahre mehrere Abhandlungen und Bücher. Ich muss mich leider darauf beschränken, die resultierenden Meinungen kurz anzudeuten. Man wird finden, dass sich dabei frühere Ansichten vielfach wiederholen.

W. WUNDT, dieser auch in der exakten Wissenschaft so bedeutende Forscher, spricht sich in gewissem Sinne für einen Parallelismus der seelischen, psychischen und sinnlichen Vorgänge aus. Er sagt[1]): „Für alle empirischen Verhältnisse, bei denen neben der unmittelbaren inneren Auffassung der geistigen Prozesse eine äussere in Frage kommt, ergibt sich die allgemeine Möglichkeit, einerseits diese Prozesse selbst nach ihren unmittelbaren Eigenschaften in den Zusammenhang des geistigen Geschehens einzureihen, andererseits aber ihre sinnliche Aussenseite dem mechanischen Kausalnexus unterzuordnen." „Ohne irgend einen Aufwand körperlicher gibt es auch keine geistige Leistung."[2]) Unser Wollen sei an den in unserem Nervensystem bereit liegenden Vorrat von Innervationsenergie gebunden. Die Reihen der physischen und psychischen Grössen treffen aber nur bei einem Punkte zusammen, wo die physische und damit auch immer die psychische Energie Null wird. Von da an sind aber bei einem und demselben physischen sehr verschiedene geistige Energiewerte möglich. Von der psychischen Kausalität

[1]) Ethik. 1886. S. 407.

[2]) W. WUNDT, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 4. Aufl. 1893. Band II. S. 579.

allein aus nimmt WUNDT den deterministischen Standpunkt ein, wonach wir „eingetretene Ereignisse aus ihren Ursachen erklären, allerdings nicht die Willenshandlungen aus ihren Bedingungen vorausbestimmen (Ethik, S. 409)". Geistige Energiewerte könnten nicht nach irgend welchen physischen gemessen werden. Die Mechanik des Gehirnes sei der geistigen Kausalität völlig unvergleichlich, es sei aber „die Idee der Aussenwelt samt allen Begriffen, die sich auf sie beziehen, selbst in dem allgemeinen Kausalzusammenhange unseres geistigen Geschehens enthalten (Ethik, S. 401)". In der geistigen Kausalität sei ein fortwährendes Wachstum der Energie warzunehmen. „Freiheit ist die Fähigkeit eines Wesens, durch selbstbewusste Motive unmittelbar in seinen Handlungen bestimmt zu werden" (Ethik, S. 379), dabei sei Selbstbewusstsein in der tieferen Bedeutung eines Bewusstseins der eigenen Persönlichkeit mit allen ihren Eigenschaften zu nehmen.

Nach HERMANN LOTZE[1]) soll die eigentümliche Billigung einer vorgestellten Handlung durch den Willen, so unmöglich es auch sein möge sie weiter zu konstruieren, doch ein tatsächlich gegebener und aus keinem Mechanismus der Vorstellung erklärbarer Vorgang in unserem Innern sein. Dem Willen könne man nicht zumuten, mehr zu tun als zu wollen; vollbracht werden könne nur dann, wenn an einen bestimmten Willensentschluss, als an einen geistigen Zustand, eine von ihm unabhängige Naturordnung eine bestimmte Änderung in dem Zustand der bewegenden Nerven geknüpft habe (S. 51). Eine unwillkürliche Handlung könne mechanisch betrachtet, ganz von demselben Anfangspunkte und ganz in derselben Weise ausgehen wie die willkürliche, aber ohne Billigung des Willens. Bei der metaphysischen Betrachtung sagt er[2]), es sei ein falscher Einwurf, die Unvergleichlichkeit psychischer und materieller Wesen gegen die Möglichkeit einer Wechselwirkung anzuführen. Es sei der Zusammenhang der Wirkung

[1]) Grundzüge der Psychologie. 1881. S. 91.
[2]) Metaphysik. Leipzig. 1879. S. 492 ff.

zwischen zwei Gliedern gleich unverständlich, möchten die Glieder gleichartig sein oder nicht. Die Seele müsse in sich einen Anfangszustand reproduzieren (S. 601), damit sich nun umgekehrt an ihn die wirkliche Bewegung anschliesse. Niemals könne eine Welt von Atomen und Bewegungen aus sich heraus eine Spur geistigen Lebens entwickeln (S. 601), sie bilde vielmehr immer nur ein System von Gelegenheiten, die einem anderen eigentümlichen Grunde die Äusserung nur ihm möglicher Tätigkeit abgewönnen.

Nach PAULSEN[1]) bedeutet Freiheit des Willens die Fähigkeit, sein Leben unabhängig von den sinnlichen Antrieben und Neigungen durch Vernunft und Gewissen nach Zwecken und Gesetzen zu bestimmen. Aber „dies formende Prinzip muss in ihm ursprünglich vorhanden sein, das kann er nicht mehr durch seinen Willen sich geben, denn es ist eben der innerste Wille selbst. Nur ein schon vorhandener Grundwille könne die Ausgestaltung des empirischen Charakters im Verlaufe des Lebens bestimmen. Ähnlich liest man oft in neueren Büchern der Ethik, man sei frei, wenn man den Gesetzen des Inneren, den sittlichen Motiven folge. EUCKEN sagt[2]): „Durch geistige Gesetze gebunden sein und sich gebunden fühlen, heisst im höchsten Sinne frei sein"; Gott aber sei Geist im höchsten zentralsten Sinne der Volltat. Das grösste Mysterium und zugleich die sonnenklare Wahrheit alles produktiven Geisteslebens sei die Einheit von höchster Freiheit und tiefster Abhängigkeit. G. NOTH sagt ähnlich in einer klar geschriebenen Abhandlung neueren Datums[3]), das Ende und der Anfang der Entwicklung berühre sich, im Anfange ein ausschliessliches Bestimmtsein durch die notwendig wirkenden Triebe (beim Kinde), am Ende ein Bestimmtsein durch die nun auch notwendig wirkenden sittlichen Ideen. Dem Inhalte nach seien freilich Anfang und

[1]) System der Ethik. 3. Auflage. 1894. S. 429.
[2]) Wahrheitsgehalt der Religion. Kampf um einen geistigen Lebensinhalt.
[3]) Die Willensfreiheit. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. Band 127. S. 113—150.

Ende völlige Gegensätze, man sei endlich völlig frei geworden von den den Willen regellos hin und her ziehenden Trieben und niederen Regungen, das Ziel sei erreicht durch fortwährendes Ausüben der Freiheit als bewusster besonnener Auswahl. Ebenso werde im Gottesreich schliesslich die absolute und ausschliessliche Herrschaft der sittlichen Ideen erlangt. Der Mensch soll unterwegs ein sittlicher Charakter werden. Wir sollen das aber können und sollen darum verantwortlich sein durch Fixieren unserer Aufmerksamkeit auf das sittlich Gute. Wie wir freilich bei dieser Aufmerksamkeit Freiheit haben können, das ist die Frage wieder in ihrer ganzen Schwierigkeit. N. sagt (S. 136): „Ich behaupte, dass wir durch die Art, wie wir die Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Motive verteilen, diese bald verstärken, bald schwächen, ganz zurückdrängen können; das aber heisst doch wohl nichts anderes, als dass wir die Freiheit des Willens haben." Er stimmt WUNDT bei bei der Frage des Wachstums der geistigen Energie und sagt, die Kausalvorgänge im Naturgeschehen seien eindeutig bestimmt, nicht so im seelischen Geschehen, wo etwas Neues hervorgebracht werden könne, das mehr sei als die Summe der einzelnen Elemente.

Bei der ganzen Frage spitzt sich alles immer wieder zu auf die Trennung der Naturwelt und der rein seelischen Welt und deren Verhältnis zueinander, auf die Kausalität, die in beiden herrschen soll, auf die Behauptung, dass absolute Ursachlosigkeit bei der Willensfrage überhaupt sinnlos sei und eine Definition der Freiheit in diesem Sinne zu gar nichts führe. Sehr häufig spielt bei gründlicheren Betrachtungen das Unendliche, und zwar das Unendlichgrosse wie -kleine, die Null, das Nichts, das Alles, die Gleichheit eine Rolle. Ich muss zunächst, wenn ich meine Auffassung durch die Lehre von den Weitenbehaftungen hinzufügen will, hierüber einiges kurz angeben.

Ich frage zunächst: was heisst Ursachlosigkeit? Der Geist hat ohne Zweifel das Vermögen, eine Tatsache mit dem Gedanken der Ursache zu verknüpfen, oder anders gesagt

die Tatsache als eine Wirkung in Gedanken auszufassen. Es ist ferner nicht zu bezweifeln, dass der Begriff der Ursache von dem der Tat geistig zu trennen ist, ganz abgesehen von allen Lehren, die etwa jede Tat als notwendig ursachlich zu denken erklären. Es ist zweierlei darin in dem Begriffe einer Wirkung, einer verursachten Tat, und wenn dies in irgend einer Weise zweierlei ist, so ist es auch einmal geistig trennbar, einzeln denkbar. Bei einem mechanischen Geschehen können wir von der Tatsache sprechen (Blitz oder Fall) und dann besonders denken an die natürliche Ursache (elektrischer Zustand bezw. Anziehungskraft etc.). Wir können dann das Gesetz bilden, nach dem erfahrungsgemäss immer das eine nach oder infolge des anderen eintritt und solches Gesetz ein naturnotwendiges nennen. Bildet man bloss das Wort Ursachlosigkeit, so braucht man nicht sofort an irgend einen bestimmten Vorgang und daran zu denken, dass z. B. bei den Naturgesetzen eine Ursachlosigkeit nicht anerkannt wird. Freilich wird kaum jemals ein menschlicher Geist auf einen Begriff wie Ursachlosigkeit gekommen sein, ohne vorher bestimmte Fälle kennen gelernt zu haben, bei denen er an eine Ursache bestimmter (z. B. naturwissenschaftlicher, mechanischer) Art gedacht hat. Was also kann denn eine absolute Ursachlosigkeit bedeuten? Man kann einen solchen abstrakten Begriff wohl bilden als reine verstandesmässige Abstraktion. Man kann dann auch wohl die Ansicht fassen, als ob im Geiste ursprünglich ein Vermögen Ursachen zu denken vorhanden sein müsse, um überhaupt in jenen einzelnen Fällen an Ursachen denken zu können (etwa Kategorie in Kant'chem Sinne), aber gleichwohl ist es vielleicht falsch in Beziehung auf irgend etwas Bestimmtes von absoluter Ursachlosigkeit zu sprechen. Der Wille ist jedenfalls etwas, dass in irgend einer Weise von uns in gewissen Gebieten gedacht wird. Man kann meinen, der Wille sei etwas, was sich nur auf Entscheidungen bei vernünftiger Überlegung bezieht, oder man kann den Willen definieren als etwas viel

Allgemeineres, als die Ursache aller Bewegung, aller Tätigkeit, alles Geschehens. Aber auch dann denkt man dabei an ein bestimmtes Gebiet, an etwas in irgend einer Weise Bestimmtes, nämlich an das Geschehen. Man kann nun einmal von dem Geschehen oder von dem Willen in jenem engeren Sinne der vernünftigen Wahl den Gedanken der Ursächlichkeit wegstreichen, wenigstens einmal das Geschehen zu denken versuchen, ohne sofort auch eine etwas entfernter, lange vorher liegende Ursache hinzuzudenken. Damit könnte sich doch vereinigen, dass man beim (!) Hinzudenken auch eine bestimmte Ursächlichkeit als notwendig annehmen wolle oder müsse. Es fragt sich nur, was heisst alsdann das Denken der Ursachlosigkeit, der Motivlosigkeit? Ich behaupte, diese Vorstellung ist in dieser Beziehung, in dieser Gedankenverkettung niemals absolut. Das sagt eigentlich schon dieser Ausdruck: in dieser Beziehung. Wollte man aber auch ganz und gar die Ursachlichkeit hier loslösen von dem Gedanken des Geschehens, des Willens, bei dem man zuerst hier an Ursache oder Nichtursache gedacht hat, so würde man sich zwingen müssen, überhaupt diese Geschehensgedanken bis auf den letzten Rest wegzustreichen. Dann aber hat man bloss noch die formale Ursachlosigkeit, nicht mehr die Ursachlosigkeit beziehlich des Willens. Es ist dies ganz ähnlich wie mit der Null oder dem Punkte in der Mathematik. Eine Null ist nicht etwa einfach Nichts im allgemeinsten formalen Sinne. Eine Null entsteht auch durch Hinwegstreichen eines Wertes, aber wenn ich bilde 3—3, so ist damit der Gedanke der Zahl nicht weggestrichen, und wenn ich von einer Linie von 3 cm rückwärtsgehend wieder die Länge von 3 cm wegstreiche, so gelange ich zum Anfangspunkte nur, indem ich dabei die Vorstellung von geometrischen Grössen noch beibehalte, nicht etwa durch absolutes Nichtshaben. Nachdem man dahin gekommen ist, das Unendlichgrosse und -Kleine in der Mathematik zu berücksichtigen, war es möglich, hier die endliche Grösse 3 oder die endliche geometrische Grösse von 3 cm fortzudenken, ohne doch schon

alle Grösse aufzugeben. Und ich definierte darum den Punkt und die Null nicht etwa wie bisher die Mathematiker als etwas Grössenloses, sondern als eine Grösse niederer Weitenbehaftung, indem nach der Lehre von den Weitenbehaftungen unter dem Endlichen das Undlichkleine und über dem Endlichen das Unendlichgrosse verschiedener Ordnungen mit mathematischen klaren Grössenverhältnissen vorstellbar ist, (besser mit den neuen Namen: Sinnlichvorstellbares, Unter- und Übersinnlichvorstellbares). Die Null und der Punkt bleiben etwas, was zur mathematischen Grössenlehre als Grösse gehört, sie sind als „endliche Punkte" und „endliche Nullen" nicht mehr von endlicher Grösse, aber sie haben als solche auch nicht eine bestimmte unendliche Kleinheit, sondern sind vorgestellt ohne Hinzufügung einer Begrenzung im Untersinnlichvorstellbaren. Fügt man eine solche Begrenzung hinzu, vergleicht man also die verschiedenen untersinnlichvorstellbaren Grössen mit ihren Verhältnissen, so sind es (für dieses Weitengebiet des Untersinnlichvorstellbaren) keine Nullen mehr, sondern bestimmte unendlich kleine Grössen. Aus dieser in Büchern und Abhandlungen ausgeführten Lehre[1]) folgt dann auch, dass der Begriff einer absoluten Gleichheit innerhalb irgend einer bestimmten Wissenschaft wie der Mathematik verworfen wird. Zwei endliche Grössen sind (stets relativ für das Endliche, nie absolut) gleich, wenn sie für Heranziehung anderer Weitenbehaftungen sehr wohl noch Grössenunterschiede haben können, z. B. noch unendlichkleinen Unterschied. Man vergleiche hiermit die oben angeführten Stellen aus LEIBNIZ! Das Nichts, das Alles sind Begriffe, die zwar formal eine Art von allgemeiner geistiger Existenz haben können; aber wenn man sie in einer bestimmten

[1]) Grundsätze u. Wesen d. Unendlichen; die Kegelschnitte nach Weitenbehaftungen u. a.; Viertelj. f. w. Phil. u. Soz. siehe Note S. 38, die neueren Jahrgänge von: Zeitschr. f. Phil. u. ph. Kritik, Arch. f. syst. Phil., Phil. Wochenschr. u. Lit. Z., Jahresber. d. d. Math. Verein., Unt. Bl. f. Math. u. Nat., Lehrprob. u. Lehrg., Math.-Naturw. Bl., Zeitschr. f. lateinl. h. Sch., Neue Jahrb. f. Päd., Päd. Arch., Päd. Bl. u. a.

Lehre gebraucht, z. B. in der Mathematik oder in der Willenslehre, so haben sie, als absolut hingestellt, keinen Sinn.

Es ist durch diese Lehre möglich, die exakte Mathematik über das Endliche hinaus gesetzmässig zu erweitern und das Hilfsmittel des Grenzbegriffes, mit dem sich teilweise schon LEIBNIZ in Ermangelung einer konsequenten Ausführung der Lehre vom Unendlichen behalf, zu ersetzen. Es ergeben sich ganz bestimmte Gesetze sowohl für die einzelnen Behaftungen, z. B. das Gebiet der sinnlichvorstellbaren oder endlichen Grössen oder das Gebiet der unendlichgrossen erster Ordnung als auch Beziehungsgesetze für die Verhältnisse der einzelnen Behaftungen zueinander. Dies hängt, ganz abgesehen von der mathematischen Verwendung, eng mit den Lehren vom Sein zusammen. Eine einzelne unendlichkleine Grösse, kowie eine Summe aus endlichvielen derselben hat für die endlichen Grössen seine vermehrende Bedeutung, hat also in diesem Sinne (!) auch für diese Behaftung keine Existenz. Ein absolutes Sein oder Nichtsein kann man danach für irgend ein Wissensgebiet gar nicht aussprechen. Dies ergibt sich auch für die Lehre vom Willen wie für verschiedene andere Wissensgebiete, obwohl es zunächst mathematisch behandelt wurde. In der Mathematik konnte so das Rätsel der Form $1^{\sim}$ und $(1+\frac{1}{\sim})^{\sim}$ gelöst werden. Man betrachtete bisher ersteres als unbestimmt. Jetzt aber müsste erst genau gesagt werden, was wir unter der endlichen Eins verstehen wollen. $1+\delta$ oder $1+\frac{1}{\sim}$ hat für das Endliche den Wert 1. Die Form $1+\delta$ hat auch für das Endliche nicht mehr den Wert 1, falls man es unendlichmal mit sich multipliziert, weil dann Beziehungsgesetze zur Geltung kommen. Und zwar, nimmt man $\delta = \frac{1}{\sim}$ und gerade in der Form $(1+\frac{1}{\sim})^{\sim}$ die beiden Zeichen $\sim$ als gleich im Unendlichen erster Ordnung, so ergibt sich der bekannte Wert $= 2{,}718\ldots$ nach der Lehre von den Weitenbehaftungen ein Wert gemischter Weitenbehaftung. Nimmt man aber in der Form $1+\delta$ das δ als unendlichklein niederer Ordnung oder z. B. als $1:\sim^{3}$, so wird die Form $(1+\delta)^{\sim}$ nicht etwa gleich e, sondern erhält einen Wert, der im Endlichen nur die endliche Eins zeigt, also für das Endliche 1 ist, also ist in diesem Sinne $1^{\sim}$ gleich 1. Dies war hier nur eine Andeutung, welche die Möglichkeit anderer Auffassung beim Willensproblem etwas erläutern sollte. Wie die Mathematik, so hat auch dieses Problem mit der mechanischen Natur zu schaffen. Immer war ja bei den philosophischen Ansichten, ganz besonders aber in neuester Zeit, von der Natur mit ihrer Notwendigkeit, ihren genauen, mathematisch formulierten oder bisher noch nicht formulierten Gesetzen die Rede, vom Gleichgewicht usw. Auch auf die Physik erstreckt sich natürlich die Lehre der Behaftungen. Denn in ihr spielt die Mathematik, namentlich die des Unendlichkleinen, eine bedeutende Rolle.

Wenn man vergisst, welche Schwierigkeiten die Grundbegriffe der Mathematik machen, so kann es bei der Ausarbeitung z. B. der endlichen Mathematik so erscheinen, als sei dieselbe ganz unabhängig vom Unter- und Uebersinnlichvorstellbaren. Es haben sicherlich den ersten eigentlichen Mathematikern die Grundbegriffe grosse Schwierigkeiten gemacht, ebenso wie die Kinder, besonders die denkenden, weniger nachschwatzenden, solche finden im Anfangsunterrichte. Man kann dieselben, wie ich praktisch erprobte, ebenso leicht in die Lehre des Unendlichkleinen einführen wie in die endliche Mathematik. Nicht selten stösst man später in der endlichen Mathematik bei gehörigem Nachdenken auf Probleme, die sich durchaus nicht lösen lassen, ohne das Unendliche heranzuziehen. Bekannt und berühmt ist ja die Auffindung der Sätze der Infinitesimalrechnung durch LEIBNIZ bezw. NEWTON. Man kann Sätze finden, die für das Endliche gelten und zu

deren Auffindung man doch, mehr oder weniger versteckt, das Unendliche gebrauchen musste. Wer recht überlegt, wie all und überall z. B. auch in der endlichen Mathematik, die Begriffe des Punktes, der Linie, Parallelen, des Winkels, der Einheit etc. vorkommen, sieht, dass das Endliche durchsetzt ist mit dem Unendlichkleinen, ohne dies gar keinen Sinn, gar keine Bestimmtheit hat. Man kann ja darüber hinwegkommen, wenn man sich nach vergeblichen Bemühungen im Anfange z. B. bei der Definition der Punkte etc. mit Aeusserlichkeiten begnügt, aber es steckt stets darin. Alles im Endlichen zeigt sich begrenzt, und die Begrenzung selbst, z. B. der Linie durch einen Punkt, der Eins, geschieht nicht durch Endliches. Nach der Lehre von den Behaftungen gebraucht jeder begrenzte Begriff der einen Behaftung die niedere zur Begrenzung, die unendlichkleine Grösse als Grenze der endlichen usw. Kann man nun auch die endliche weiter aufbauen, so ist damit doch nicht richtig, dass dabei das Untersinnlichvorstellbare einfach fort wäre, man schwieg nur davon. Die Beziehungen sind stets vorhanden und nötig.

In der Philosophie ist man allmählich bis zur neuesten Zeit immer mehr dahin gekommen, Gebiete, wie das des Körperlichen, Räumlichen, trennen zu wollen vom Gebiete des Seelischen. Selbst KANT zeigt dies bei der Einführung der Freiheit mittelst praktischer Vernunft, mittelst der intelligibelen Welt. Aber man hat auch bei diesen in vieler Beziehung nützlichen Trennungen zu sehr vergessen, dass doch ein fortwährendes Durchdringen dieser Gebiete stattfindet, dass im Endlichen, wenn es überhaupt verstanden werden soll, das Unendliche steckt. Man beschäftigte sich mit dem Sinnlichvorstellbaren, freute sich, dass die Menschheit nach schwerem Ringen der grossen Geister früherer Zeiten mit den Grundbegriffen und deren (vorläufiger) Definition so weit fertig geworden ist, dass man darauf eine exakte Wissenschaft des Endlichen aufbauen konnte. Man stiess allerdings bei ganz bestimmten sehr auffälligen Fragen, die auch den ungebildeten Laien immer wieder an Höheres oder Schwierigeres erinnert (wie in der Geometrie bei dem Begriffe des Krummen, der Tangente usw.), auf das Aussersinnliche, und fing an gerade diese sonderbaren Fragen (Tod, Erzeugung, Gott, Welt) wieder zu überlegen. Man fing mehr als früher an, diese Fragen als angehörig einem ganz gesonderten, schwerverständlichen Gebiete anzusehen und alles, was man kennt, abzutrennen nach solchen Gebieten. Man vergass aber zu sehr, dass bei genauem Nachdenken auch das Gewöhnlichste durchsetzt ist von den Rätseln. Freilich wird

man in gewissem Sinne die Errungenschaften so langer Zeit, namentlich der exakten Naturwissenschaften, nicht aufgeben wollen. Aber man muss dieselben mit Vertiefung der Gedanken behandeln und inne werden, dass man zu voreilig war, wenn man eine solche scharfe Trennung glaubte vornehmen zu können. Gesetze der sinnlichvorstellbaren Welt, welche in ihr gelten, hat man sicher gefunden. Ihre Gültigkeit erstreckt sich freilich nicht so weit, wie dann in übertriebenem Selbstbewusstsein und Stolze leicht behauptet wird, indem man gar etwa für die Krafterhaltung die Ewigkeit heranziehen wollte! Man vergass zu sehr, wie jeder einfache Begriff Schwierigkeiten enthält, die ohne Beziehung zum Übersinnlichen sich nicht entfernt erledigen lassen. Der Weltverlauf geht nicht so vor sich, dass er sich um die Schwierigkeiten des Augenblicks, der Ewigkeit, des kontinuierlichen Verlaufes etc. gar nicht kümmerte, vielmehr stecken in jedem Augenblicke, in jedem Begriffe des inneren Lebens wie des körperlichen die ungelösten Grundfragen.

In der Mechanik z. B. ist vom Gleichgewichte die Rede. Mit dem stabilen und indifferenten Gleichgewichte glaubt man gut fertig zu werden, weil, wie man meint, dieselben tatsächlich eine Zeitlang vorkommen. Mit dem labilen aber gerät man in Schwierigkeiten, der Zustand soll gar nicht vorkommen, er soll nur eine Grenzvorstellung sein, in dem die Körper höchstens einen Augenblick verharrten, ein Übergang. Da bemerkt auch der weniger Gründliche, wie dicht er vor ungelösten Rätseln steht, die man ganz sicherlich nicht mit den endlichen Maassen erledigen kann. Aber nicht da allein stecken die Schwierigkeiten. Ist wirklich das stabile und indifferente Gleichgewicht ganz verständlich ohne die Heranziehung des labilen, ohne die Begrenzung, ohne die Gleichheit usw.?

Was nun das Willensproblem betrifft, so will ich dem Gange der geschichtlichen Entwicklung, den ich andeutete, folgend, zuerst auch von einer solchen auffälligen Betrachtung aus der Gleichgewichtslehre sprechen. Bereits vor der Ent-

wicklung der Lehre von den Weitenbehaftungen behandelte ich das Thema des labilen Gleichgewichtes in der Willensfrage[1]) und kam zu dem Satze (S. 18): „Wenn es aus irgend welchen anderen Gründen richtig ist, einen freien Willen metaphysisch anzunehmen, so ist die räumliche Einwirkung eines solchen beim Zustande eines vollkommen labilen Gleichgewichtes möglich, ohne die mechanischen Gesetze der Naturwissenschaft damit zu verletzen; freilich ist hiermit über die Wirklichkeit oder gar Notwendigkeit eines solchen freien Willens und seiner Einwirkung gar nichts ausgesagt".

Es handelt sich hierbei zunächst um die Frage, ob jedem geistigen Vorgange ein solcher im Körper, speziell im Gehirne, parallel ist. Das Wort parallel ist heute sehr beliebt geworden, ohne dass es doch vollkommen klar wäre. Zwei parallele Linien für das Endliche können in entsprechenden endlichen Stücken zueinander geordnet werden. Ohne auf die Theorie der Parellelen nach Weitenbehaftungen hier weiter einzugehen, will ich doch einmal annehmen, allen durch endliche Zeiten messbaren geistigen Tätigkeiten entspräche auch eine endlich messbare Tätigkeit im Gehirne. Dieser Satz kann sich offenbar nur auf ein endliches Leben zwischen Geburt und Tod beziehen. Die Art und Weise der körperlichen Vorgänge, soweit wir sie körperlich nennen und uns naturwissenschaftlich messbar vorstellen, ist eine im Wesen verschiedene von der Art seelischer Tätigkeit, darin kann man WUNDT durchaus zustimmen. Es ist auch keineswegs gesagt, dass jeder endlichmessbaren Gehirntätigkeit eine seelische oder gar bewusste entspräche, noch weniger, dass mit all den Tätigkeiten seelischer Art, denen eine messbare körperliche entspricht, das Seelenleben innerhalb des endlichen Lebens erschöpft wäre. Jedenfalls ist jede endliche körperliche Arbeit nur auffassbar mittelst Begrenzungen, Anfang und Ende von Zeiten und Strecken, und es ist ein unwiderleglicher Grundsatz der Lehre von den Weitenbehaftungen,

[1]) Ist die Einwirkung eines freien Willess räumlich möglich ohne Widerspruch gegen die Arbeitserhaltung? Halle a. S. 1898.

dass solche Begrenzung als untersinnlichvorstellbare Grösse oder auch eine endliche Anzahl derselben nichts für die endlichen Grössen beiträgt. Es könnte z. B. innerhalb der Seelenvorgänge des Lebens eine ungemein grosse (aber nicht unendlichgrosse) Anzahl von solchen gehen, die sinnlich nicht vorstellbar sind, auch der Dauer nach nicht zur Weitenbehaftung des Sinnlichvorstellbaren gehören (indem hier auch in der Zeit die endlichen Grössen sinnlichvorstellbare genannt werden). Dann würden alle diese zusammen nichts Endliches ausmachen und ihnen würde auch nicht eine endlich messbare körperliche Arbeit entsprechen. Ich bin hier wieder in die Betrachtung geraten, nach der alles Endliche durchsetzt ist von Untersinnlichvorstellbarem. Aber ich will noch bei dem auffälligen Beispiele des Gleichgewichtes bleiben. Es scheint in der Tat, als ob im lebendigen Organismus das labile Gleichgewicht begünstigt würde und, je höher die Entwicklung ist, desto mehr. Über das Wesen des Kleinsten hat man auch in der Physik und Chemie keine sicheren Vorstellungen. Nach meiner Ansicht kann man auch hier zu einem befriedigenden Abschlusse nur durch niedere Weitenbehaftungen gelangen. Doch ist hier nicht der Ort, das auf die Atomlehre anzuwenden. Bei einem Zustande labilen Gleichgewichtes genügt seinem Begriffe nach eine unendlichkleine Einwirkung, um den Ausschlag nach hier oder nach da zu geben. Angenommen, wir stellten uns eine solche körperliche oder räumlich-zeitliche Einwirkung vor, so gehört dieselbe nicht in die endliche Naturwissenschaft, wäre aber sehr wohl auch in den Naturwissenschaften „mit Weitenbehaftungen" zu behandeln. Jedenfalls vermag eine solche oder eine endliche Zahl derselben die endliche Grösse nicht zu ändern. Folglich würde durch eine unendlichkleine Einwirkung, woher sie auch stammen mag, zwar der Gleichgewichtszustand zu einem Ausschlage zu bringen sein, der sich im Endlichen zeigte (da im Endlichen ein anderer Ausschlag ebensogut möglich war), aber es wäre durch solche Einwirkung das Gesetz der Arbeitserhaltung für das Endliche keineswegs durchbrochen. Wenn

man also unter einer räumlich-zeitlichen, wenn auch unendlich-kleinen Einwirkung etwas den Willensvorgängen Paralleles versteht, so wäre hier eine Freiheit des Willens oder des ihm Parallelen vorhanden in dem Sinne, dass mittelst der hergestellten labilen Gleichgewichtszustände das organische Geschöpf, der Mensch, nicht eindeutig abhängig wäre von den ihn umgebenden, endlich räumlich-zeitlich auf ihn wirkenden Kräften. Hier haben wir bereits eine Art von Willensfreiheit.

Dieselbe genügt nicht zum Abschlusse der Untersuchung. Es kommt darauf an, ob wir in unseren Handlungen bestimmt sind beziehlich der seelischen Vorgänge in unserem Leben, mit Notwendigkeit durch die Drohungen anderer, durch die Triebe in uns, durch angeborene Eigenschaften, durch die Rücksicht des Verstandes auf Vorteile irgendwelcher Art usw. Nachdem einmal festgestellt ist, dass nach der Lehre vom toten Punkte, wie ich sie auch nannte, eine untersinnlich-vorstellbare Einwirkung sogar körperlich denkbar ist, könnte man annehmen, dass durch alle äusseren Einflüsse, Strafen, Versprechungen, Drohungen usw. auch körperliche Vorgänge beeinflusst würden. Im Laufe des Lebens bildet sich jedenfalls etwas in dem endlich vorstellbaren Gehirne, was sich in gewissem Sinne nach den äusseren Erfahrungen richtet. Es kann sich sehr wohl ein recht komplizierter Organismus allmählich ausbilden, der einem mechanischen Gefüge ähnelt, welcher aber doch immer noch die Möglichkeit labiler Gleichgewichtslagen festhält. In der Tat ist unsere Entwicklung im Leben solcher Vorstellung ausserordentlich günstig. Als junge Kinder sind wir von einer ungeheuren Lebhaftigkeit und Beweglichkeit in unseren Handlungen. Jeder weiss, wie sehr das Kind von einer zur anderen Tätigkeit überspringt, wie sich erst allmählich Beständigkeit zeigt. Will man das nun auch keine eigentliche Willensfreiheit nennen, so kann man beim Menschen doch auch darin keine strenge Naturnotwendigkeit, keinen Trieb nach Art des Triebes der niederen Tiere sehen. Diese und

gerade die sehr niedrigen, arbeiten in bestimmtem Sinne schon sehr jung. Der Hund freilich spielt scheinbar ziellos ähnlich wie das Kind, aber nicht lange; er steht auch sehr hoch in der Reihe der Tiere. Beim Kinde ist offenbar die Anlage zum labilen Gleichgewichte von Geburt an vorhanden. Es fragt sich, ob man das freien Willen nennen will. Trotz seiner angeborenen Eigenschaften hat das Kind noch keinen Inhalt für seine Tätigkeit mitgebracht, es lernt erst, wie man sagt, die Welt kennen. Aber es handelt, zunächst sehr lebhaft. Es hat keinen richtigen Begriff von Mitleid, es kennt die Äusserungen fremden Schmerzes noch nicht. Es muss erst lernen, dass Tiere und andere Menschen Schmerzen haben bei gewissen Äusserungen. Aber das Mitgefühl kann ihm niemand von aussen eintrichtern. Es ist dazu die innere Fähigkeit vorhanden. Wie sollte man ihm wohl Freiheit des Willens eintrichtern? Wie sollte man einem Geschöpfe, das nicht lachen kann, wohl das Lachen beibringen? Wie wohl einem Geschöpfe, das in sich davon nichts besitzt, das Gefühl der Scham? Kann man irgend einem Geschöpfe die Scham angewöhnen, die wirkliche Scham? Man kann in einem gewissen Sinne sicher sagen, dass bei dem Kinde Willensfreiheit vorliege. Aber in welchem? Bleiben wir zunächst beim labilen Gleichgewichte! Im Laufe des Lebens bildet sich das Gehirn aus durch endliche Einflüsse. Ein alter Mann, der Charakter hat, schwankt in seinen Handlungen nicht mehr wie ein spielendes Kind. Aber damit ist noch nicht nötig, dass er keine Freiheit mehr hätte. Die Gewohnheit ist mächtiger geworden; ein Mensch von guten Sitten, äusserer und eigener Erziehung handelt viel nach seinem Charakter. Aber ist darum das ganz erloschen, was wir dem labilen Gleichgewichte zuschreiben würden und was in so reichem Masse beim kleinen Kinde vorhanden ist? In seinem Gehirne könnte sich im Laufe des Lebens ein Mechanismus ausgebildet haben, welcher in sich das labile Gleichgewicht wohl noch erlaubt, aber in dessen Tätigkeit die labile Auslösung nicht mehr oft vorkommt. Es könnte sogar bei unzurechnungsfähigen, blöd-

sinnigen Menschen durch diesen so ausgebildeten Mechanismus eine Auslösung eines labilen Gleichgewichtes für endliche Tätigkeit nicht mehr möglich sein (Unzurechnungsfähigkeit in gewissem Sinne). Wenn aber ein Mensch normal ist, so wäre er zurechnungsfähig, er hätte, wie man sagt, anders handeln können, man darf über ihn entrüstet sein und auf ihn Gefühle, Begriffe oder Vorstellungen (ich lasse das hier auf sich beruhen) anwenden, die moralische Entrüstung ausdrücken. Das Kind freilich ist rechtlich nicht zurechnungsfähig — nicht weil es keinen freien Willen hätte, sondern weil ihm die Erfahrungen des endlichen Lebens fehlen, weil es die Freiheit, welche das labile Gleichgewicht ihm in reichem Masse erlaubt, nicht versteht so anzuwenden, wie sie für den Zustand der menschlichen Gesellschaft passt, weil es noch nicht die fremden Seelen mit der eigenen aus den Äusserungen heraus richtig verstehen kann.

Ich habe bisher Freiheit in dem Sinne gebraucht, als im Endlichräumlichen und Zeitlichen Konstruktionen möglich sind, bei denen Auslösung durch Unendlichkleines in verschiedenem, nicht eindeutigem Sinne möglich ist. Ich habe bereits angedeutet, dass im seelischen Leben, auch dem endlichen, vieles wohl vorkommen könnte, was wir nicht imstande sind, durch endliche Zeit zu bemessen, und was doch sehr wichtig ist. Wenn z. B. die körperliche Einwirkung beim labilen Gleichgewichte räumlich vorgestellt wäre mittelst eines unendlich kleinen Streckchens, so könnte auch diesem Streckchen etwas Übersinnlichvorstellbares, etwas Unendlichkleines in nicht räumlichem Sinne entsprechen, was wir sehr wohl in unserem Bewusstsein während des endlichen Lebens hätten. Überhaupt wäre durch Übertragung der Weitenbehaftungen auf das Seelische ein seelischer Vorgang von endlicher Zeitlänge in seiner Begrenzung wieder nur verständlich durch Unendlichkleines. Auch wäre es möglich, von der Zeitausdehnung ganz zu abstrahieren; freilich, scheint mir, müsste man sich dann seelische Vorgänge vorstellen, die über unser zeitliches Leben hinausgehen. Gibt es eine

Welt der Werte, so kann man diesen Begriff wohl vom Zeitlichen, wenigstens in gewissem Sinne, abtrennen, und doch von grösserem und kleinerem Werte sprechen. Man würde auch dabei Wertgrössen begrenzen durch Werte einer niederen Behaftung und auf das unbegreiflich Absolute verzichten. Auch hier könnte man Wertgrössen, die sich auf das endliche Seelenleben beziehen und mit dessen endlichen Raum- und Zeitgrössen vergleichbar sind, sinnlichvorstellbar nennen, obgleich äusserlich das Wort nicht mehr recht passt; vielleicht wäre „endlich" besser, und für unendlichklein oder unendlichgross wäre, statt unter- und übersinnlichvorstellbar zu wählen etwa unterendlich und überendlich. Ich bleibe bei sinnlichvorstellbar und seinen Gegensätzen, weil unser Leben in vieler Beziehung an die Sinne geknüpft ist.

Wenn sich die körperlichen Vorgänge auch erweitern liessen auf das Untersinnlichvorstellbare, so wäre doch bereits eine Art von Willensfreiheit festgesetzt durch das labile Gleichgewicht, welches ohne Widerspruch gegen die endlichen Gesetze in's Endliche ausschlaggebend eingreifen kann. Wodurch aber soll es nun eingreifen? Absolute Ursachlosigkeit sollte nach obigem keinen Sinn haben. Es müsste also eine unendlichkleine Einwirkung vorgestellt sein und eine dieser entsprechende seelische Willenstätigkeit. Eine solche ist, wie angedeutet, während des endlichen Lebens in jedem Augenblicke vorstellbar. Sie entspricht gerade dem Wesen des Augenblickes. Es könnte sehr wohl eine zeitlich lange Überlegung stattfinden, ein Schwanken, und es könnte so aussehen, als ob alle darin vorkommenden Tätigkeiten endlicher Dauer bestimmt wären durch endliche Einflüsse. Und doch kann die Entscheidung stattfinden durch eine dem unendlichkleinen Streckchen entsprechende Seelentätigkeit. Was wissen wir nun weiter über untersinnlichvorstellbare Seelentätigkeiten? Gibt es auch da verschiedene Ordnungen wie in der Mathematik? Und wie viele? Gibt es da nichtmessbare Werte, die Einfluss ausüben können? So viel sahen wir, dass der Begriff der Ursache überhaupt irgend eine Beziehung voraussetzt,

folglich werden wir bei der Vorstellung irgendwelcher Entscheidung durch den Willen uns auch irgend eine Behaftung vorstellen für das Gebiet dessen, was wir Willen nennen. Kann aber z. B. etwas, was wir Wert nennen möchten oder Zweck, kann eine Idee, welche sich etwa entsprechend behaftet, bis in die ferne, vielleicht unendliche Zukunft der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit erstreckt, Wirkung ausüben auf einen seelischen Zustand, der im Mechanischen ein labiles Gleichgewicht, vielleicht auch niedere Behaftung besitzt? LOTZE hat gewiss recht, wenn er sagt, wir verständen die Einwirkung von Gleichartigem aufeinander auch nicht. Wir nehmen es an, denken es — warum nicht weiter denken?

Der Wirklichkeitsgedanke.

4. Artikel.

Von **Georg Wernick**, Kiel.

Inhalt s. 29. Band, Heft II S. 179.

X.

Ein anderes ist es, einen Tatbestand seinem Wesen nach klarlegen, ein anderes die Bedingungen feststellen, unter denen er auftritt. Jenes haben wir im vorigen Abschnitt getan, dieses soll jetzt unsere Aufgabe sein. Die Bedingungen oder Motive oder Ursachen des Wirklichkeits-Vorganges, von denen wir jetzt sprechen wollen, teile ich in unmittelbare und mittelbare ein, erstere sind gegenwärtiges oder früheres Wahrnehmen des fraglichen Inhaltes, Mitteilungen und Schlüsse, letztere gewisse Eigentümlichkeiten des Inhaltes selbst. Zwar treten die genannten Motive fast nie in reinlicher Scheidung auf, sondern ergänzen sich gegenseitig, trotzdem sollen sie hier, soweit möglich, abgesondert voneinander behandelt werden.

1. Unmittelbare Wahrnehmung belehrt zunächst über die Wirklichkeit der Umgebung, oder ist vielmehr bereits das für wirklich halten derselben. Da es nicht sowohl Motiv für den Wirklichkeitsvorgang als vielmehr dieser selbst ist, hat es bereits früher ausführlich behandelt werden müssen und bedarf an dieser Stelle keiner weiteren Besprechung.

Früheres Wahrnehmen ist die Ursache, einen gegenwärtig reproduzierten Inhalt als vergangene Wirklichkeit zu bewerten. Ich habe z. B. auf meinem Spaziergang den Brand eines Hauses bemerkt und halte ihn, in meiner Wohnung angelangt, für verflossene Wirklichkeit (für noch gegenwärtige Wirklichkeit dagegen kann ich ihn nur auf Grund von

Schlüssen halten, die auf der Erfahrung fussen, dass ein grösserer Brand nicht plötzlich verlischt), die frühere Wahrnehmung ist also Bedingung des gegenwärtigen Wirklichkeitsvorganges. Bei genauerem Zusehen findet man jedoch, dass diese Bedingung noch nicht hinreicht. Vielmehr ist ausserdem nötig, dass der fragliche Inhalt zur Zeit, als er wahrgenommen wurde, mit anderen Wahrnehmungen in assoziative Beziehung gesetzt, dass er als Teil einer objektiven Situation aufgefasst worden ist. Die blosse Wahrnehmung begründet zwar die Möglichkeit einer Reproduktion, jedoch nicht eines Wirklichkeits-Vorganges. Da letzterer, wie wir gesehen, darin besteht, dass ein Inhalt als Glied des Wirklichkeitszusammenhanges gedacht wird, so erfordert er als notwendige Vorbedingung, dass der Inhalt bereits vorher unter dem Zwang der sinnlichen Erfahrung in diesen Zusammenhang eingereiht wurde. Der Vorgang wird, wie man sieht, von einem Assoziationsgesetz beherrscht, welches lautet: Inhalte, die gleichzeitig wahrgenommen wurden, werden bei späterer Reproduktion nach der Gleichartigkeitskategorie assoziiert. Dieses Gesetz bildet die wichtige Ergänzung des Gesetzes der Gewöhnung, welches Assoziation auf frühere Kontiguität zurückführt. Dort hörten wir, wann Vorstellungen assoziiert werden, hier wird uns gesagt, wie sie assoziiert werden. Ohne die Gültigkeit dieses ergänzenden Gesetzes würden wir in betreff der Wirklichkeitsbewertung von Reproduktionen ratlos sein, oder vielmehr ihre Wirklichkeitsbewertung wäre rein unmöglich. Ich will versuchen, Sinn und Bedeutung dieses fundamentalen Gesetzes an einem Beispiel darzulegen, das ihm auf den ersten Blick zu widersprechen scheint. Es soll jemand in dunkler Nacht, während er aufwacht, irgend eine sinnliche Wahrnehmung machen, etwa das Aufflammen eines Streichholzes sehen, und sogleich wieder einschlafen. Beim Erwachen wird er sich vielleicht des nächtlichen Vorfalles erinnern und ihn sogar als vergangene Wahrnehmung im Gegensatz zu einem — an sich auch möglichen — vergangenen Gedanken charakterisieren können. Ich behaupte,

dass dieser Erinnerungsvorgang nur möglich ist, wenn die nächtliche Wahrnehmung mit Inhalten assoziiert wurde, deren objektive Wirklichkeit jetzt anerkannt wird. Die betreffende Person muss gewusst haben, dass sie sich in ihrem Schlafzimmer befand, dass in diesem der Vorfall sich abspielte, sie muss zum mindesten Organ- oder Druckempfindungen gehabt haben, die sie wiedererlebt, und sie muss den fraglichen Inhalt mit derartigen gleichzeitigen Wahrnehmungen in Beziehung gesetzt haben. Ist derselbe nämlich, während er vorüberzog, völlig isoliert geblieben, so ist nicht abzusehen, wie man es anfangen sollte, sich seiner zu erinnern, d. h. ihn für ein objektives Ereignis der vergangenen Nacht und nicht etwa für ein in der kommenden Nacht erwartetes oder sonst etwas zu halten. Ein intuitives Erfassen der Vergangenheit gibt es nicht, es ist nicht so, dass sie vor dem geistigen Auge ausgebreitet liegt, wie die Landschaft vor dem leiblichen. Daraus folgt, dass die frühere Wahrnehmung für sich allein den Wirklichkeitsvorgang noch nicht hervorrufen kann, dass ein weiteres hinzugekommen sein muss, und dieses kann in nichts anderem als einer Assoziation bestanden haben. — Dass simultane Assoziationen auf Grund der Wahrnehmung von räumlich nebeneinander befindlichen Objekten entstehen und dann bei Reproduktionen die Vorstellung der räumlichen Beziehungen wieder aufleben lassen, sukzessive Assoziationen dieselbe Rolle für das zeitliche Nacheinander spielen, ist nach unseren früheren Ausführungen selbstverständlich. In der letzteren Behauptung liegt auch die Antwort auf die neuerdings von Poch gestellte Frage[1]), wie wir es fertig bringen, von zwei gleichzeitig reproduzierten Objekten das eine für zeitlich früher als das andere zu halten. Poch selbst gibt drei Antworten: erstens sollen wir die späteren Objekte im allgemeinen genauer reproduzieren als die früheren, zweitens das Spätere öfter als Wirkung der Früheren erkennen, drittens soll, da man sich bei Wahrnehmung des späteren Objektes des früheren erinnerte, nun

[1]) Vierteljahrsschrift f. w. Ph. 29. Band (1906), S. 303—311.

auch die Reproduktion des späteren mit der Erinnerung des früheren verknüpft sein. Dass die beiden ersten Antworten nur als Aushilfen in Betracht kommen, gibt Poch selbst zu. Oft genug erinnert man sich des längst Verflossenen weit genauer als der jüngsten Vergangenheit, und einen ursächlichen Zusammenhang erkennt man weder immer noch auch nur in der Mehrzahl der Fälle zwischen zwei im Verhältnis der zeitlichen Sukzession stehenden Objekten, abgesehen davon, dass wir zur Feststellung kausaler Beziehungen gar nicht gelangen könnten, wenn wir nicht bereits die Fähigkeit hätten, das Frühere vom Späteren zu unterscheiden. Aber auch mit der dritten Antwort ist nicht viel gewonnen. Zunächst vermissen wir an ihr eine genauere Bestimmung, woran ich denn erkenne, welche von zwei Vorstellungen, die gegenwärtig beide Reproduktionscharakter tragen, schon ursprünglich mit der Reproduktion der anderen vorbunden, welche ursprünglich ohne die andere vorhanden war. Auch würde ein Kennzeichen, wie das hier angegebene, in vielen Fällen irreführen. Es ist möglich, dass, während ich ein objektives Geschehen erlebe, ich bereits an das ihm nachfolgende Geschehen denke. Die Wahrnehmung eines emporgeschleuderten Balles kann in mir die Vorstellung der demnächst erfolgenden Abwärtsbewegung reproduzieren. Hier ist also von den beiden Objekten das wahrgenommene das Frühere, das gleichzeitig mit der Wahrnehmung gedankenhaft vorgestellte das Spätere, gerade umgekehrt, wie es dem von Poch vorausgesetztem Schema entsprechen würde. Ferner widerspricht der Pochschen Erklärung die Tatsache, dass man gelegentlich der Wahrnehmung des späteren Objektes keineswegs an alle früheren Wahrnehmungen denkt, zu denen man die spätere Wahrnehmung gelegentlich ihrer Reproduktion in das richtige zeitliche Verhältnis zu setzen vermag. Hier wäre man zu der weiteren Hypothese genötigt, dass jeder neu auftretende Bewusstseinsinhalt mit allen Inhalten, die einmal vorhanden gewesen, jetzt aber unbewusst sind, in assoziative Beziehung treten kann, mit welcher Hypothese man sich von dem em-

pirisch Nachweisbaren doch weit entfernen würde[1]). Höchst ungezwungen erklärt sich dagegen alles nach unserer Annahme, dass die Feststellung der zeitlichen Beziehung zwischen zwei Objekten A und B dadurch ermöglicht wird, dass zwischen ihnen ein assoziativer, im allgemeinen mittelbarer Zusammenhang hergestellt ist, bei welchem die Übergangsrichtung A-B die bevorzugte ist. Da der Übergang, so nehmen wir an, unter dem Zwange der Wahrnehmung einmal in bestimmtem Sinne erfolgte, geht er bei späterer Reproduktion in diesem Sinne bequemer vor sich als in dem entgegengesetzten, und diese Tatsache kommt zu unmittelbarem Bewusstsein. Ein Beispiel mag das näher erläutern. Ich nehme an, ich hätte während einer Gesellschaft mit einem Bekannten ein ziemlich gleichgültiges Gespräch, später mit einem zweiten ein besonders interessantes Gespräch geführt. Am nächsten Tage bin ich dann im allgemeinen imstande anzugeben, welches von beiden Gesprächen früher, welches später war. Soll dieses etwa darauf beruhen, dass ich mich während des zweiten Gespräches des ersten erinnerte? Jeder Unbefangene wird zugeben, dass diese Erklärung den Tatsachen Gewalt antut. Auch dann, wenn das zweite Gespräch mich in so hohem Grade fesselte, dass es mir nicht einfiel, unterdessen an das erste, vielleicht höchst gleichgültige, zu denken, ist die nachträgliche richtige zeitliche Gruppierung sehr wohl möglich. Die einzig mögliche und wie ich glaube auch durch Selbstbeachtung zu bestätigende Erklärung ist vielmehr die, dass beide Gespräche in assoziativen Zusammenhang gebracht wurden, indem man sie als Teile gewisser Situationen auffasste und ausserdem gewisse die Situationen verbindende objektive Zwischenglieder kennen lernte. Später werden alle diese Inhalte reproduziert und assoziiert, wobei man die eine Übergangsrichtung als die bequemere empfindet. Man erinnert sich z. B., dass man das erste Gespräch führte, während

[1]) Eine ähnliche Hypothese finde ich tatsächlich in der Abhandlung von Cornelius im 17. Bd. der Vierteljahrsschrift f. w. Ph. S. 69. Sie scheint mir aber höchst bedenklich zu sein.

man im Begriff war, zu Tisch zu gehen, das zweite, während man sich, ein angenehmes Sättigungsgefühl verspürend, im Rauchzimmer befand und reproduziert ausserdem in summarischer Weise die dazwischenliegenden Ereignisse, immer mit der Neigung den Übergang von Vorstellung zu Vorstellung in bestimmtem Sinne zu vollführen. Das frühere zeitliche Verhältnis kommt dadurch in unveränderter Weise zum nochmaligen Ausdruck, und hierin besteht die Feststellung des ursprünglichen Verhältnisses. Der einzige Einwand, den man gegen unsere Auffassung mit einer gewissen Berechtigung erheben könnte, ist der, dass die einmalige unter dem Zwang der Wahrnehmung in bestimmter Richtung erfolgte Assoziation es kaum bewirken könnte, dass diese Übergangsrichtung vor der entgegengesetzten bereits so sehr bevorzugt wäre, dass sie als merklich bequemer empfunden werden könnte. Hier treten nun allerdings andere, früher gemachte Erfahrungen unterstützend ein. Dass ich in Gesellschaft mich später im Rauch- als im Esszimmer befinde, oder gar, dass ich das Sättigungsgefühl später als das Niedersetzen an der Tafel erlebe, habe ich so oft erfahren, dass der Zug der Vorstellungen auch in unserem Beispiel in die entsprechende Richtung gedrängt wird. Wären diese vorbereitenden Erfahrungen nicht da, so würde ich in der Tat in unserem Fall über das zeitliche Verhältnis der Gespräche wahrscheinlich in ziemlicher Ungewissheit sein. Mit dieser Behauptung geben wir jedoch von dem Prinzip unserer Erklärung nicht das geringste Preis. Denn jene vorbereitenden Erfahrungen würden als solche gar nicht ins Gewicht fallen, wenn sie nicht in der von uns angenommenen Art einen assoziativen Zusammenhang mit bevorzugter Übergangsrichtung begründet hätten. Nicht ein neues Moment haben wir in ihnen zu erblicken, sondern nur die Verstärkung des alten, dessen Berechtigung wir erweisen wollten. Freilich beruht diese Verstärkung zum Teil auch schon auf Gesetzen, die erst im folgenden zur Besprechung kommen.

Wir halten 2) Inhalte für wirklich auf Grund von Schlüssen. Hierhin rechne ich jede Wirklichkeitsbewertung, die sich nicht

ausschliesslich auf die gegenwärtige oder frühere Wahrnehmung des Inhaltes stützt, sondern die Verwertung anderer Erfahrungen voraussetzt. Ein Schluss ist es, wenn ich die Rückseite eines vor mir liegenden Steines, seine Härte (ohne ihn zu berühren), die bevorstehende Abwärtsbewegung eines emporgeworfenen Körpers, die Strasse vor meinem Hause (falls ich daran denke, dass, seit ich sie zuletzt gesehen, Zeit verflossen ist), für wirklich halte. Das Schema, nach dem diese Vorgänge erfolgen, ist bis zu einem gewissen Grade bei ihnen allen dasselbe. Zunächst muss man auf Grund von Wahrnehmungen zwei Komplexe, deren jeder einer bestimmten Ähnlichkeitsgruppe angehört, hinreichend oft in bestimmter Weise assoziiert und sich so einen Wirklichkeitstypus zum geistigen Besitz gemacht haben. Diese Typen unterscheiden sich von den oben behandelten Formen, in denen wir die Wirklichkeit auffassen, dadurch, dass sie dieselben nicht in ihrer vollen Allgemeinheit darstellen, sondern sie mit bestimmten Inhalten erfüllen, die jedoch im Sinne gewisser Ähnlichkeiten variabel sind. Wird nun ein Komplex aus einer dieser Ähnlichkeitsgruppen gegeben, so reproduziert man einen solchen aus der zugehörigen Gruppe, assoziiert beide in der gewohnten Weise und vollzieht so einen W-Vorgang. Das Gesagte bedarf einer näheren Ausführung und zwar hauptsächlich an den beiden fruchtbarsten Wirklichkeitstypen, dem der Beharrlichkeit und dem der Kausalität. Die Erörterung über den ersteren und wichtigeren behalte ich mir für eine spätere Gelegenheit vor, da sie an dieser Stelle zu viel Raum beanspruchen würde, über die Kausalität, die gleichfalls ein wichtiges Motiv für W-Vorgänge liefert, seien einige Bemerkungen gestattet.

Der erste, der über das Kausalitätsproblem klare Gedanken gehabt hat, ist bekanntlich DAVID HUME. Er lehrte, dass die „Vorstellung der Ursache und Wirkung aus der Erfahrung stammt; sofern diese uns lehrt, dass bestimmte Gegenstände in allen früheren Fällen beständig miteinander ver-

bunden gewesen sind[1]). Finden wir nun später den einen dieser Gegenstände wieder vor, so stellen wir uns vermöge der Einbildungskraft auch den zweiten als wirklich vor, mag er auch unserer Wahrnehmung entzogen sein." Es ist klar, dass unsere bisherigen Erörterungen dazu drängen, uns im wesentlichen auf den Standpunkt HUMES zu stellen. Gleich HUME nehmen wir an, dass der Kausalitätsgedanke unter dem Einfluss der Wahrnehmungen, deren Inhalte nach Assoziationsgesetzen verknüpft werden, heranreift. Der Kausalitätsbegriff ist weder in bewusster noch unbewusster Form von vornherein vorhanden, sondern er wird allmählich gewonnen, nachdem vorher in einer Unzahl von einfacheren Einzelfällen kausale Verhältnisse festgestellt sind. Das kleine Kind bemerkt z. B., wie auf gewisse von ihm ausgeführte Bewegungen — Schwingen der Klapper, Aufstossen der Faust auf den Tisch u. a. — bestimmte Geräusche folgen, und es muss, nachdem die zugehörige Assoziation — sukzessive Gleichartigkeitsassoziation — hinreichend eingeübt ist, sobald der erstere Vorgang wahrgenommen wird, die Vorstellerung des letzteren reproduzieren und als unmittelbar bevorstehende objektive Wirklichkeit bewerten. Indem derartige Erfahrungen auf immer neuen Gebieten angestellt und miteinander verglichen werden, kann schliesslich der allgemeine Kausalitätsgedanke zur Entstehung kommen. Die ihm zugrunde liegende Vorstellungsform ist einfach die unmittelbare sukzessive Gleichartigkeitsassoziation von zwei Vorgängen. Dadurch, dass diese Formen auf bestimmte zueinander gehörige Ähnlichkeitsgruppen bezogen werden, entwickelt sich der Wirklichkeitstypus der Kausalität, der nun seinerseits Veranlassung gibt, Inhalte für wirklich zu halten, die nicht wahrgenommen werden. Fragt man, wie oft denn zwei Inhalte A und B unmittelbar nacheinander erlebt sein müssen, damit der zweite erwartet wird, wenn der erste eintritt, so ist darauf zu antworten, dass das von dem Temperament

[1]) D. Hume l. c. S. 120.

(der wissenschaftlichen Besonnenheit) des Beobachters abhängt, ausserdem aber davon, ob zwischen ähnlichen Inhalten (A'—B', A''—B'', usw). bereits kausale Beziehungen vorhanden sind. Der Physiker, der in einem Falle bemerkt, dass eine Magnetnadel ihre Lage verlässt, während ein elektrischer Strom an ihr vorbeigeführt wird, kann daraufhin noch nicht beide Erscheinungen in kausale Beziehungen setzen; wiederholt er genau denselben Versuch hundertmal mit Erfolg, so ist diese Beziehung nahezu gesichert. Weit rascher kommt er jedoch zum Ziele, wenn er untersucht, ob zwischen ähnlichen Vorgängen das gleiche Verhältnis der Sukzession besteht, mit anderen Worten, wenn er die Bedingungen des Versuches variiert. Er muss die Lage des Drahtes ändern, indem er etwa mit ihm der sich entfernenden Nadel folgt, andere magnetische Nadeln benutzen, durch Drehung der Kurbel am Rheostaten die Stromstärke durch alle möglichen Intensitäten hindurchführen usw. Bleibt dann der Erfolg der Ablenkung der Nadel derselbe, wie es in der Tat der Fall ist, so ist das kausale Verhältnis gesichert. Nehmen wir dagegen an, ein Physiker experimentiere zunächst nur mit einem Strom von 10 Amp. und habe auf Grund von hinreichend zahlreichen Beobachtungen, in denen die Bedingungen ausser der Stromintensität variiert wurden, festgestellt, dass dieser Strom Ursache der Ablenkung der Magnetnadel ist, so kann er jetzt die Frage, ob ein Strom von 11 Amp. dieselbe Wirkung ausübt, bereits auf Grund von 1 bis 2 Versuchen entscheiden. Der Umstand, dass die Assoziation zwischen ähnlichen objektiven Vorgängen bereits vollzogen ist, erleichtert sehr wesentlich die Assoziation zwischen den neuen Objekten. Im letzten Grunde wird also die Vorherbestimmung der Wirklichkeit nach kausalen Beziehungen durch das Gesetz bestimmt, dass die Assoziation von zwei Inhalten A und B nicht nur davon abhängt, dass gerade diese Inhalte öfters unter dem Zwang der Wahrnehmung in bestimmter Art assoziert wurden — das wäre eine zu äusserliche Auffassung der Kausalität — sondern

auch davon, dass dieses mit ähnlichen Inhalten öfters geschehen ist; der einzelne Fall erlangt grösseres Gewicht, wenn ihm verwandte Fälle zur Seite stehen. — Fragt man, woher es denn kommt, dass man geneigt ist, in der kausalen Beziehung etwas zu erblicken, was über den Bereich der Assoziation hinausgeht, so ist erstens darauf hinzuweisen, dass man den Begriff der Assoziation meistens allzu eng und roh auffasst, und so die feineren Nuancen, die in ihm enthalten sind, übersieht, zweitens aber ist die Tatsache nicht zu verkennen, dass das Bewusstsein des kausalen Verhältnisses von einem besonderen Gefühl begleitet ist, das bei dem Bemerken der bloss zeitlichen Sukzession nicht vorhanden ist. Aber eine eigentliche Schwierigkeit liegt in diesem letzteren Umstande nicht. Es ist sehr wohl möglich, dass da, wo eine psychische Tätigkeit auf Grund sehr eingehender Übung sich mit besonderer Sicherheit und Selbstverständlichkeit vollzieht, derart, dass wir gar nicht daran denken, dass sie auch anders erfolgen könnte, ein Gefühl entsteht, das sonst nicht auftritt. In keinem Falle dürfen wir in ihm den Beweis erblicken, dass wir es mit einem Vorgang zu tun haben, der den Assoziationen gegenüber etwas völlig Neues enthält; vielmehr liegt hier ein Spezialfall des wichtigen psygolochischen Gesetzes vor, dass Gefühle auch dann qualitativ verschieden sein können, wenn die inneren Vorgänge, die sie veranlassen, nur graduelle Verschiedenheit zeigen. (Man denke z. B. an die Gefühle der Lust bezw. Unlust, die sich an Empfindungen von gleicher Qualität, jedoch verschiedener Intensität knüpfen können.) Diese Andeutungen mögen genügen.

Es ist selbstverständlich, dass wir von unserm Standpunkt aus den KANT'schen Kausalitätsbegriff auf das entschiedenste ablehnen müssen. Dass dieser Begriff an einer unheilbaren Unklarheit leidet, ist neuerdings von J. HICKSON sehr deutlich gezeigt[1]). Gegen den Versuch, den dieser Autor unternimmt, im Anschluss an ROBERT MAYER den Kausalbegriff auf die Anerkennung quantitativer Gleichheit zweier Naturvorgänge bei qualitativer Ungleichheit zurückzuführen, möchte ich folgendes einwenden: 1) Wir kennen kausale Beziehungen, lange bevor wir an die quantitative Gleichheit der Vorgänge denken. Wenn ich einen Gegenstand hin und her schwinge, so ist allerdings die lebendige Kraft der Schallbewegung im wesentlichen gleich

[1]) Vierteljahrsschrift f. w. Ph. 1901, Bd. 25.

der von mir geleisteten Arbeit (genauer gleich dieser Arbeit vermindert um die erzeugte Wärmemenge), allein ich bin über die kausale Beziehung völlig sicher, auch ohne von der Gleichheit der beiden Energieformen das geringste zu wissen. 2) Die Feststellung der quantitativen Gleichheit wird in vielen Fällen erst unter Voraussetzung der Gültigkeit einer kausalen Beziehung der qualitativ verschiedenen Prozesse möglich, die letztere kann also nicht durch die erstere erkannt sein. Dass eine gewisse Wärmemenge (Q) ebensoviel Energie ist, wie eine gewisse mechanische Arbeit (A), kann nicht durch blosse Vergleichung von Q und A erkannt werden, sondern wird erst auf Grund der Anerkennung eines kausalen Verhältnisses zwischen Q und A angenommen. Selbst die Proportionalität zwischen Q und A kann in aller Strenge erst nach Feststellung der Kausalität nachgewiesen werden. Die Wärmemenge eines Körpers wird gemessen durch die Temperaturerhöhung, die er der Gewichtseinheit gerade geschmolzenen Eises mitteilen kann, die Temperatur aber setzte man anfänglich proportional der Ausdehnung des Quecksilbers oder eines der sogenannten permanenten Gase. Diese Annahmen waren jedoch nicht nur ganz willkürlich, sondern sogar unzutreffend, wie der Vergleich zwischen den nach dieser Methode bestimmten Temperaturen und den entsprechenden Arbeitsmengen zeigt. Eine einwandfreie Messung von Wärmemengen ist also nur möglich durch experimentelle Bestimmung der ihnen äquivalenten Arbeitsmengen. Die Gleichung Q = A konnte also nicht so gewonnen sein, dass man Wärme- und Arbeitsmengen unabhängig voneinander mass und die Resultate miteinander verglich, — das hätte geradezu die Ungleichheit beider Grössen ergeben — sie konnte vielmehr erst aufgestellt werden, als man schon davon überzeugt war, dass hier kausale Beziehungen obwalten. Zu dieser Ueberzeugung muss man also auf irgend einem anderen Wege gelangt sein als durch Erkenntnis einer quantitativen Gleichheit. Das wäre aber ganz unmöglich, wenn Kausalität nichts anderes bedeutete als quantitative Gleichheit. 3) Wir vermissen bei M. eine Erklärung darüber, was man unter quantitativer Gleichheit zweier qualitativ verschiedener Vorgänge verstehen sollen. Gleichheit kann m. E. bei verschiedenartigen Dingen nur das bedeuten, dass sie, soweit es sich um die Erzielung gewisser Wirkungen handelt, miteinander vertauschbar sind. So haben z. B. eine Eisen- und Korkkugel das gleiche Gewicht, wenn sie eine Spiralfeder um dieselbe Strecke zusammendrücken. Der Begriff der quantitativen Gleichheit bei qualitativ Ungleichartigem setzt also bereits den Kausalbegriff der Wirkung voraus und kann daher nicht zu seiner Erklärung herangezogen werden. — Trotz dieser Einwände halte ich es für möglich, dass H.s Begriff der Kausalität für die Physik fruchtbar sein kann, nur muss er als Endergebnis einer langen wissenschaftlichen Entwicklung angesehen werden, während er keinesfalls mit den Kausalvorstellungen, die im psysischen Leben des Laien wirksam sind, identifiziert werden darf. Nicht auf dem Gebiet der Psychologie, vielleicht aber auf dem der Naturphilosophie hat dieser Kausalitätsbegriff seine Berechtigung.

Wir halten 3) Tatbestände für wirklich, wenn sie uns von vertrauenswürdiger Seite mitgeteilt werden. Einem Freund, der mir sein Erlebnis erzählt, glaube ich ohne weitere Beweise, wenn nicht sehr schwerwiegende Gründe mich davon abhalten. Es ist klar, dass hier ganz andere Motive wirksam sind als in den beiden vorher betrachteten Fällen.

Weder wird hier eine Assoziationsfähigkeit, der früher wahrgenommene Inhalte unterworfen waren, an den entsprechenden reproduzierten Inhalten einfach wiederholt, noch eine solche ausgeübt, zu der wir durch die Macht der Gewohnheit gezwungen sind. In jenen Fällen war die Assoziation bedingt durch Inhalt und gegenseitige Beziehungen der zu verbindenden Elemente, hier hängt sie weder von dem einen noch dem anderen ab; würde ich doch, falls mir mein Freund ein anderes Erlebnis berichtet hätte als er tatsächlich tat, dieses ebenso gut für wirklich halten, als das tatsächlich mitgeteilte. Nur in besonderen Ausnahmefällen spielen auch hier die mitgeteilten Inhalte und ihre Beziehungen eine Rolle, falls mir nämlich zugemutet wird, etwas zu glauben, was den Stempel der Unwahrheit trägt. — Wie in unserm Fall der Vorgang sich unter normalen Verhältnissen abspielt, können wir am besten uns klarmachen, wenn wir annehmen, er sei durch die Auffassung des Wortes „wirklich" eingeleitet. Dieses Wort reproduziert nicht, wie die meisten Nomina, gewisse Vorstellungsinhalte (bezw. die Gedanken an sie), es ist insofern vollständig leer, dagegen gibt es den Antrieb zur Anwendung der speziellen Assoziation, die den W-Vorgang bedeutet, da es öfters gleichzeitig mit diesem Vorgang bewusst war. Es liegt hier etwas vor, was ich als Reproduktion im weiteren Sinne bezeichne, insofern nicht eine Vorstellung eine andere, sondern eine Vorstellung (die des Wortbildes) einen Assoziationsvorgang hervorruft. Es ist derselbe psychische Vorgang, den wir in der Auffassung der Bedeutung von Präpositionen haben. Das Wort „zwischen" z. B. reproduziert keine wie auch immer beschaffene Inhalte, sind aber diese Inhalte vorhanden, so kann es mich veranlassen, dieselben in bestimmtem Sinne (nämlich simultan nach dem Schema a-M-b) zu assoziieren. Wesentlich ebenso liegt die Sache, wenn mir ein Komplex als wirklich bezeichnet wird. (Der einzige Unterschied liegt in dem Hinweis, den dieses Wort auf die Gesamtheit des sinnlich Gegebenen enthält, der bei der Präposition fehlt). Freilich ist mit dem

Hören des Wortes noch kein zwingender Grund gegeben, die betreffende Assoziation vorzunehmen. Dieses Wort sagt mir zunächst nur, in welchem Sinne der Erzähler seinen Bericht aufgefasst wissen will, ob ich seinem Wunsche willfahre, ist jedoch noch eine andere Frage. Dass ich es in vielen Fällen tue, ist in der Erfahrung begründet, dass das, was ich auf Grund der früher besprochenen Motive für wirklich halte, im allgemeinen auch von anderen Menschen als wirklich bezeichnet wird. Des näheren hängt meine Folgsamkeit gegenüber dem geäusserten Wunsche davon ab, ob ich den Berichterstatter für glaubwürdig halte, d. h. ob ich ihm Wissen über das Mitgeteilte, sowie Wahrhaftigkeit zutraue. Das aber wird seinerseits wieder durch Erfahrungen bedingt, die ich bereits mit der betreffenden Person gemacht habe, wenn ich in der Lage war, ihre Mitteilungen mit dem zu vergleichen, was ich nach eigenen Beobachtungen oder auf Grund von Mitteilungen anderer Personen für wirklich hielt. Ausser diesen verstandesmässigen Momenten fällt hier schwer ins Gewicht, was man als Macht der Persönlichkeit bezeichnet. Sie bedeutet eine direkte Beeinflussung unseres Willens und kann uns unter anderem dazu zwingen, Behauptungen, die wir hören, ohne weitere Gründe für richtig zu halten. Man bezeichnet diesen Vorgang als Suggestion und weiss längst, dass er fasst überall eine grössere oder kleinere Rolle spielt, wo Überzeugungen durch Mitteilung verbreitet werden. Ohne Zweifel beruht die Macht der Persönlichkeit zum grössten Teil auf körperlichen Eigenschaften, dem „faszinierenden" Blick, der kräftigen, volltönenden Stimme u. a. —

Aber auch die Eigenschaften dessen, dem eine Überzeugung beigebracht werden soll, kommen in Betracht, genauer gesagt: seine Gefühls- und Willensdispositionen. Der eine ist von vornherein vertrauensseliger als der andere, dieser sieht in jeden Menschen einen Betrüger und Schurken, solange nicht das Gegenteil bewiesen ist, jener eine ehrliche Haut; der eine lässt sich durch sicheres Auftreten imponieren, der andere gibt keinen Pfifferling dafür usw. Alle diese

Dispositionen sind keineswegs allein oder auch nur überwiegend das Ergebnis der bisherigen Lebenserfahrungen, zum grösseren Teile sind sie vielmehr angeboren. — Eine weitere Verfolgung dieser Gesichtspunkte würde uns zu weit von unserem eigentlichen Thema entfernen und muss daher an dieser Stelle unterbleiben. Dagegen soll hier noch, gewissermassen als Nachlese, ein viertes Motiv für W-Vorgänge angeführt werden, das in einer gewissen Verwandtschaft zu dem eben besprochenen steht, wenn es auch nicht das Fürwahrhalten fremder Mitteilungen betrifft. W-Vorgänge werden nämlich auch von dem eigenen Willen, ohne dass dieser unter fremder Herrschaft steht, nachhaltig beeinflusst. Von unseren Interessen und Neigungen hängt es in vielen Fällen ab, was wir für wirklich halten und was nicht. Quod volumus, libenter credimus, sagt man, aber wir glauben es nicht nur gern, das ist ja selbstverständlich, sondern auch leicht. Ich sehe in dieser Tatsache einen Beweis dafür, dass der Wille die Assoziationstätigkeit direkt beeinflusst. Der starke Glaube, die „gewisse Zuversicht des, das man nicht sieht", findet sich demgemäss allein bei willensstarken Personen. Alle Männer des starken Willens und der starken Tat haben sich durch solch einen Glauben ausgezeichnet, mochte es der Glaube an himmlische oder irdische Dinge, an eine göttliche oder weltliche Mission (Paulus bezw. Napoleon) sein. Den Gegensatz dazu bildet der Geistreiche, der seinen Verstand unabhängig von persönlichen Bedürfnissen, die nur schwach bei ihm vertreten sind, sprechen lässt und leicht der Skepsis, d. i. der Suspension der W-Vorgänge, anheimfällt.

Ich gehe jetzt zu einer Besprechung der indirekten Motive über. Ich verstehe darunter Besonderheiten des fraglichen Komplexes, die zwar an sich nichts mit Assoziationsvorgängen zu tun haben, die aber dennoch, weil sie häufig an Inhalten vorgefunden werden, die man auf Grund direkter Motive für wirklich hält, nun selbst einen Antrieb zur Auslösung des W-Vorganges da bilden, wo direkte Motive nicht, oder wenigstens nicht hinreichend vorhanden sind. Deutlicher

gesprochen: Inhalte, die eine Reproduktion von äusseren Erlebnissen sind, zeigen häufig Eigentümlichkeiten, die sich bei blossen Fantasiegebilden nicht finden, und die einen Anhalt gewähren, diese von jenen zu unterscheiden. Ich führe folgendes an:

1) Die Gefühle, die mit Reproduktionen von Erlebnissen verbunden sind, sind anderer Art als die an Phantasiegebilde sich knüpfenden und zwar aus dem einfachen Grunde, dass das Erlebnis selbst Gefühle erweckt, die ihm als solchem charakteristisch sind und die mit dem Vorstellungsinhalt zugleich reproduziert werden. Man könnte zunächst versucht sein, an die unmittelbar an die Einzelempfindung geknüpften sinnlichen Gefühle zu denken. Allein es ist, wie man leicht einsieht, unmöglich, in ihnen ein Unterscheidungsmerkmal zwischen reproduziertem Erlebnis und Phantasiegebilde zu erblicken. Bestehen doch auch Phantasiegebilde aus Elementen, die ursprünglich so gut Gegenstand der Wahrnehmung waren, als die Elemente anderer Reproduktionen. Wir müssen also hier solche Gefühle in Betracht ziehen, die sich an den Komplex als Ganzes knüpfen. Derartige Gefühle sind leicht nachzuweisen. Erlebnisse sind in vielen Fällen mit Gefühlen der Angst oder Hoffnung verbunden, die darauf beruhen, dass man von den Erlebten weiter gehende Folgen erwartet, als von Phantasiegebilden, in anderen Fällen mit Gefühlen des erreichten oder misslungenen Strebens, die gleichfalls beim Phantasiegebilde im allgemeinen fehlen, da unser Streben meistens auf objektive Verwirklichung gewisser Dinge, seltener auf die Erzeugung von Phantasmen gerichtet ist. — Ganz anders sind die Gefühle, die durch Phantasievorstellungen erzeugt werden, sie sind mehr harmonischer, ästhetischer Natur, was davon herrührt, dass hier nicht nur das Gefühl durch den Vorstellungsinhalt, sondern auch dieser durch jenes bedingt wird. Die Phantasie schafft ihre Erzeugnisse aus der Stimmung heraus, sie lässt sich leiten durch die Bedürfnisse des Gefühls. Meistens bewegt sie sich in der Richtung des Angenehmen, aber auch das Unange-

nehme weiss sie häufig so darzustellen, dass wir auch ihm eine gute Seite abgewinnen.

2) Bekanntlich ist die Wirklichkeit reicher an Einfällen als die kühnste Phantasie. Die Natur, sagt HELMHOLTZ einmal, enthüllt sich dem strengen Forscher in viel grösserer Mannigfaltigkeit, als der Mythos aussinnen kann. Zudem pflegt die Phantasie der meisten Menschen sich in bestimmten Bahnen zu bewegen, so dass ihre Geschöpfe eine gewisse Familienähnlichkeit zeigen. Aus diesen Gründen sind Erinnerungen an Erlebnisse meist reicher an mannigfaltigen Details als Phantasiegebilde. Nicht alle Einzelheiten, die uns die Wirklichkeit bei bestimmter Gelegenheit darbietet, nehmen wir so in uns auf, dass wir sie später reproduzieren können, aber doch genug, um der Reproduktion im allgemeinen eine grössere individuelle Bestimmtheit zu verleihen als dem Phantasiegebilde. Damit hängt es zusammen, dass, wenn man über die frühere Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Inhaltes im Zweifel ist, man sich der Details zu erinnern sucht und von der gelingenden oder nicht gelingenden Reproduktion die Entscheidung abhängig macht, ferner dass man — z. B. bei Gericht — Aussagen für um so glaubhafter hält, je reicher detailliert sie sind, indem man der Phantasie nicht zutraut, über ein gewisses Mass der Erfindung hinauszukommen. — Natürlich sind die hier angezogenen Verhältnisse individuell sehr verschieden, ja bei Menschen mit geringem Wirklichkeitssinn und starker Phantasie können sie sich ins Gegenteil verkehren. Für diese ist dann das genannte Kriterium der Wirklichkeit nicht anwendbar.

3) Die beiden ersten Punkte beziehen sich auf den fertigen Inhalt des fraglichen Komplexes, ebenso kann aber auch seine Entstehung charakteristische Eigenheiten zeigen. Die Wahrnehmung bietet ganz besonders günstige Bedingungen für Begründung eines festen assoziativen Zusammenhanges der gegebenen Elemente, insofern dieselben während längerer Zeit in völlig unveränderten Beziehungen zueinander

zu stehen pflegen, was bei Phantasiegebilden nicht annähernd in gleichem Masse der Fall ist. Demgemäss reihen sich bei Reproduktionen wahrgenommener Komplexe die Elemente meistens mit relativ grosser Sicherheit aneinander, während sie bei Phantasiegebilden in mehr lockerem, veränderlichem Zusammenhang erscheinen. Das Phantasiegebilde trägt mehr den Charakter des Willkürlichen, das reproduzierte Erlebnis den des Notwendigen. In zweifelhaften Fällen suchen wir daher oft durch Selbstbeobachtung den Grad der Sicherheit festzustellen, mit dem sich innerhalb des Komplexes Vorstellung an Vorstellung fügt, um dann die Entscheidung zu fällen. Übrigens fallen auch hier individuelle Verschiedenheiten ins Gewicht.

Alles dieses bedingt einen besonderen Charakter der Reproduktionen von Erlebnissen gegenüber den Phantasievorstellungen. Wir müssen nun annehmen, dass wir diesen Charakter sehr oft an Komplexen bemerkt haben, deren objektive Wirklichkeit festzustellen wir in der Lage waren und dass wir infolgedessen geneigt sind, auch umgekehrt einen Komplex für wirklich zu halten, wenn dieser Charakter an ihm auftritt. Wenn wir es oben abgelehnt haben, den W-Vorgang in irgend welchen Eigenschaften des Inhaltes zu erblicken, so zeigt sich uns hier, welchen berechtigten Kern diese Ansicht dennoch birgt. Das Vorhandensein gewisser Eigenschaften ist noch nicht der W-Vorgang selbst, denn der kann auch ohne sie stattfinden, wohl aber bilden sie eine Anregung zur Auslösung desselben. Freilich werden wir auf diese Weise oft genug zum Irrtum verführt, insofern später auftretende direkte Motive uns zu einem abweichenden Urteil über die Wirklichkeit veranlassen können. Weder die Art der gefühlsmässigen Betonung, noch der Reichtum an Details, noch die Sicherheit des Vorganges sind untrügliche Kennzeichen der objektiven Wirklichkeit des Vorgestellten; auch da, wo die genannten Momente auftreten, braucht ein W-Vorgang nicht vorzuliegen.

XI.

In diesem Abschnitt soll über das für nichtwirklich Halten, den N-W-Vorgang gesprochen werden. Die Ansichten darüber, was das Negieren in psychologischer Hinsicht sei, gehen weit auseinander. Doch kann man sie in zwei, scharf voneinander getrennte Gruppen einteilen. Die einen sehen in dem Verneinen einen dem Bejahen völlig gleichberechtigten, ihm durchaus zu koordinierenden Akt, während die anderen den einen dieser Vorgänge nur in seiner Beziehung auf den andern verständlich finden. Die erstere Auffassung geht auf ARISTOTELES zurück und wird neuerdings von der Schule BRENTANOS vertreten. Diese erblickt in dem Verneinen so gut wie in den Bejahen ein nicht weiter analysierbares geistiges Geschehen, das sich auf das Objekt der Vorstellung beziehen soll. So wie dieses im bejahenden Urteil anerkannt, so wird es im verneinenden Urteil abgelehnt. Der Hauptvertreter der zweiten Auffassung ist SIGWART. Dieser sieht in dem Bejahen, oder wie man nach ihm besser sagen sollte, dem Aufstellen positiver Behauptungen, den ursprünglichen Akt, während die Verneinung als Ablehnung einer positiven Behauptung gefasst wird. Die Verneinung bezieht sich demnach nicht auf Objekte, sondern auf Urteile. Bei anderen Autoren endlich finden sich, schon mehr mit Bezugnahme auf unser Spezialproblem, Hinweise darauf, dass der Gedanke der Existenz gar nicht auftreten könnte, wenn nicht vorher das Nichtexistieren gewisser Objekte aufgefallen wäre, wonach wir also das Negieren als den ursprünglichen Akt anzusehen hätten. Nur dadurch, so führt DYROFF aus[1]), dass Objekte, die Gegenstand meiner Wahrnehmung gewesen sind, aufhören es zu sein, wie es z. B. der Fall ist, wenn eine geliebte Person stirbt, werde ich auf das Moment der Existenz aufmerksam gemacht. Doch kommt diese letztere Ansicht für unser Problem nicht in Betracht. DYROFF will an der genannten Stelle offenbar

[1]) DYROFF l. c. S. 56, 57. Über eine verwandte Ansicht von Companella, vergl. Sigwart, Logik I, S. 166.

die historische Entwickelung des Begriffes untersuchen, während es sich für uns um die Beschaffenheit des fertigen Gedankens handelt, der, wie früher (S. 35 u. ff.) ausgeführt, ganz unabhängig von der Entwickelung zu erkennen ist. In dem uns vorliegenden Fall wird niemand im Ernst behaupten, dass man, um ein Objekt für wirklich zu halten, jedesmal erst an seine mögliche Nichtwirklichkeit denken müsse, um so das Moment der Existenz zu erhalten. Zeigt doch in vielen Fällen, wo dieser Gedanke uns nicht im mindesten kommt, unser praktisches Verhalten auf das deutlichste, dass ein echter W-Vorgang vorliegt. Höchstens dieses kann zugegeben werden, dass der Wirklichkeitsgedanke durch seinen Kontrast gehoben wird, was jedoch auf einem ganz allgemeinen psychologischen Gesetz beruht, ohne spezielle Beziehung zu unserem Problem zu haben. — Was nun zweitens die Auffassung BRENTANOS betrifft, so müssen wir dieselbe gleichfalls ablehnen. Sie hängt auf das engste zusammen mit der Lehre vom intentionalen Objekt und ist gleichsam die Parallelerscheinung der Lehre von den positiven Existenzialsätzen. Wir haben wiederholt gezeigt, weswegen wir die diesbezüglichen Theorien BRENTANOS als Grundlage für die Erklärung der W-Vorgänge nicht anerkennen können, eine besondere Widerlegung der Lehre vom Nepieren erübrigt sich damit. — So bleibt uns noch übrig der Standpunkt SIGWARTS, den ich denn auch als teilweise berechtigt anerkenne. Doch leidet er, wie ich glaube, an einigen Mängeln, weswegen eine nochmalige Behandlung der Frage an dieser Stelle, besonders auch mit Rücksicht auf unser eigentliches Problem, notwendig ist.

Das Negieren soll die Ablehnung eines positiven Urteils sein. Allein ist es denn möglich, in einem Atemzuge ein Urteil zu fällen und wieder aufzuheben, widerspricht das nicht vielmehr allem, was wir sonst über die Natur des Urteils hören? Ein Urteil kann natürlich nur dann abgelehnt werden, wenn es vorhanden ist, und vorhanden kann das Urteil nur so sein, dass es gefällt wird. Hierin aber liegt, wie S. selbst

erklärt (Logik I S. 98) das „Bewusstsein seiner objektiven Gültigkeit", die „Notwendigkeit der In-Einssetzung". Gerade dadurch soll sich ja das Urteil von der Vorstellungsverbindung unterscheiden. Wenn dem aber so ist, so scheint es psychologisch unmöglich, eine gerade gefälltes Urteil abzulehnen. Wessen ich mir als objektiv gültig bewusst bin, kann ich unmöglich negieren. Oder bilden etwa die positiven Urteile, die die Voraussetzung der negierenden sind, eine besondere Klasse, die der objektiven Gültigkeit entbehrt? Eine derartige Behauptung hat S. nirgends aufgestellt und das mit gutem Grunde, würde er damit doch ein Fundament seiner Urteilstheorie antasten. — In manchen Fällen liegt nun aber die Sache doch so, wie es der konsequent durchgeführten Lehre S.s vom negierenden Urteil entspricht, nämlich dann, wenn man ein eben gefälltes Urteil auf Grund von zwingenden Tatsachen als irrtümlich erkennt und es zurückzieht. Nehmen wir an, ich sehe in einer grösseren Entfernung ein Haus, an dessen Seite sich ein Turm erhebt, so fälle ich, falls ich dem Wahrgenommenen meine Aufmerksamkeit schenke, das Urteil: „Dieses Haus hat einen Turm." Nehmen wir weiter an, dass während ich mich meinem Objekte nähere, ich bemerke, dass der Turm weit entfernt vom Hause steht und nur mein zufälliger Standpunkt Ursache war, dass er mir auf dieses projiziert erschien, so fälle ich unter Zurücknahme des vorher Geglaubten das negative Urteil: „Dieses Haus hat keinen Turm", oder auch „Der Turm hängt nicht mit diesem Haus zusammen". Hier entspricht in der Tat alles der SIGWART-schen Theorie: zunächst das Fällen des positiven Urteils mit dem „Bewusstsein der objektiven Gültigkeit", alsdann Ablehnung dieses Urteils. Wir können jedoch mit Anwendung der von uns sonst benutzten Begriffe den psychischen Vorgang noch etwas genauer beschreiben als es im Sinne S.s möglich ist. Das zunächst gefällte positive Urteil ist offenbar die sprachliche Begleiterscheinung einer bestimmten Assoziation der Inhalte Haus und Turm, die beide als Wahrnehmungsobjekte empfunden werden, nämlich einer simul-

tanen, unvermittelten Gleichartigkeitsassoziation (unvermittelt insofern Teile des Komplexes Turm mit Teilen des Komplexes Haus ohne andere Zwischenglieder verbunden werden). Sobald mir nun die neue Wahrnehmung zuteil wird, löst sich die bis dahin vorhandene Assoziation auf, indem die beiden Objekte nun in eine neue Beziehung treten, die man, insofern die Gegenstände jetzt durch Vermittelung von anderen Inhalten verbunden werden, in Vergleich zu der früheren als relative Isoliertheit bezeichnen kann. Dieser Akt der Auflösung einer bestehenden Assoziation, oder, noch mehr positiv ausgedrückt, der Übergang zweier Inhalte aus der Beziehung einer bestimmten Assoziation in die Beziehung einer neuen, mehr vermittelten Assoziation ist es, der durch das negierende Urteil zum Ausdruck kommt. Jeder der beiden psychischen Zustände für sich genommen, würde zu einem positiven Urteil Anlass geben, (das Haus hat einen Turm und der Turm ist etwa 100 m vom Hause entfernt), die Auflösung des einen zugunsten des anderen findet in einem negativen ihren natürlichen Ausdruck. Man kann also, wie ich glaube, in dem hier angezogenen Fall ganz gut die Auffassung SIGWARTS vertreten, nur möchte ich „Ablehnung eines Urteils" durch das prägnantere „Auflösung einer Assoziation" ersetzen. — Etwas weniger günstig liegt die Sache für S., wenn es nun zu erklären gilt, wie ich dazu komme, auch nachdem ich meinen früheren Irrtum auf das deutlichste erkannt, trotzdem bei dem Urteil zu verharren: Dieses Haus hat keinen Turm. Jetzt kann keine Rede mehr von dem Urteil sein, dieses Haus hat einen Turm (A); vermag ich doch beim besten Willen nicht mehr, dieses Urteil zu fällen, wiewohl ich mir sehr wohl ein Haus mit Turm vorstellen kann. Nur dieses Urteil fälle ich: ich sah vor einer gewissen Zeit den Turm über dem Haus; doch es handelt sich ja nicht um die Ablehnung dieses, sondern eines ganz anderen Urteils. Auch der Vergleich der beiden Tatsachen, dass ich mich erinnere A geglaubt zu haben, und dass ich gegenwärtig den Turm entfernt vom Hause wahrnehme, kann

niemals zu einem negativen Urteile führen, da diese Tatsachen sich gegenseitig gar nicht berühren, vielmehr die eine die andere vollständig zu Recht bestehen lässt. Dagegen bleibt uns noch übrig, die Negation in der Erinnerung an die eben vollzogene Auflösung der dem Urteil A entsprechenden Assoziation zu setzen. Der Moment des Hinschwindens des früheren (positiven) Urteils wäre damit gewissermassen festgelegt und in einem neuen (negativen) Urteil verewigt. Ich halte diese Erklärung nicht für unmöglich, immerhin aber für etwas gezwungen.

Arg in die Brüche aber kommen wir mit S.s Theorie, wenn wir den Sinn der Negation in Fällen begreiflich machen wollen, wo es uns niemals eingefallen ist und einfallen konnte, das entsprechende positive Urteil zu fällen. Ich will nicht einmal von Fällen reden, wo dieses letztere Urteil einen inneren Widerspruch enthält (z. B. das Ganze ist kleiner als ein Teil), um mich nicht von unserem eigentlichen Thema zu weit zu entfernen, sondern mich auf Fälle beschränken, wo das positive Urteil an sich denkbar wäre. Wenn ich vor einem beliebigen Hause stehend das Urteil fälle: dieses Haus hat keinen Turm, so hat das ganz gewiss seinen guten Sinn, auch ohne dass das positive Urteil vorhanden ist, war oder sein wird. Hier bleiben nun die Schwierigkeiten bestehen, die am Anfang dieser Erörterung hervorgehoben wurden. Ein Urteil, das gar nicht vorhanden ist, kann auch nicht abgelehnt werden. Aber vielleicht ist es ein bloss fingiertes Urteil, das abgelehnt werden soll. Sehr schön, nur macht man sich damit die Sache etwas zu leicht. Denn was ist ein fingiertes Urteil anderes, als ein Urteil, dessen Richtigkeit ich ablehne; demnach wäre die Negation die Ablehnung eines abgelehnten Urteils, eine Erklärung, die man auch beim besten Willen nicht für sehr tiefsinnig halten kann. Bliebe noch übrig, das, was abgelehnt wird, nicht als fingiertes Urteil, sondern als blosse Vorstellungsverbindung anzusehen. Damit wäre man dann glücklich just bei der BRENTANO'schen Theorie angelangt, mit deren Bekämpfung man sich so viel Mühe gegeben hat.

Ich fasse das Gesagte dahin zusammen, das S.s Theorie in gewissen Fällen dem psychologischen Tatbestand entspricht, und zwar da, wo es sich wahr und wahrhaftig darum handelt, einen Irrtum zurückzuweisen. In allen anderen Fällen versagt sie aber. S. hat zwar eine Quelle der negierenden Urteile aufgedeckt, aber es ist nicht die einzige, die existiert. Jedoch dürfen wir nicht annehmen, dass die der SIGWART-schen Theorie entsprechenden negierenden Urteile nur ausnahmsweise auftreten. Im Gegenteil, sie sind häufig und von grosser praktischer (biologischer) Wichtigkeit. Überall da liegen sie vor, wo ein Motiv des W-Vorganges durch ein stärkeres unterdrückt wird. In dem von uns angezogenen Beispiel wurde eine Wahrnehmung durch eine andere korrigiert, ebensogut kann eine (geglaubte) Mitteilung durch eine Wahrnehmung, ein Schluss durch eine Wahrnehmung, eine Wahrnehmung durch einen Schluss (bei Sinnestäuschungen) usw. korrigiert werden.

Ich will jetzt zunächst, um die Erörterung in möglichst enge Bahnen zu schliessen, die Frage beantworten, ob jedes negative Urteil der Ausdruck für einen Nichtwirklichkeitsvorgang ist. Man könnte geneigt sein, diese Frage zu bejahen mit der Motivierung, dass die Negation gleichbedeutend sei mit dem Ausschluss irgend eines zunächst gedachten Dinges aus dem Bereiche der objektiven oder subjektiven Wirklichkeit. Allein eine nähere Überlegung zeigt, dass das keineswegs der Fall ist. Es gibt eine Gruppe von negativen Urteilen, die sich lediglich auf Inhalte bezieht, unbekümmert darum, ob ihnen Wirklichkeitswert zukommt oder nicht. Entsprechend einem früher gemachten Vorschlag möchte ich diese Urteile als negative Inhaltsurteile bezeichnen. Wenn ich z. B. sage: ein Dreieck hat niemals 4 Winkel, so ist es mir völlig gleichgültig, ob dieses Dreieck in irgend einer Weise existiert oder nicht, ich will nur behaupten, dass ich an dem Inhalt Dreieck nicht 4 Winkel vorfinde. Das, was ich in diesem Satze negiere, ist keineswegs die Existenz eines Dreiecks mit 4 Winkeln. Zu fragen, ob ein Dreieck mit

4 Winkeln existiert oder nicht, hat nicht den geringsten Sinn, da ich mir hier unter dem, dessen Existenz in Frage käme, in der Tat gar nichts denke oder vorstelle. Die Vorstellung eines Dreiecks mit 4 Winkeln ist gar nichts, denn, wie sehr ich mich auch anstrengen mag, immer bringe ich es nur dahin, mir ein Dreieck mit 3 Winkeln vorzustellen und wenn ich will, noch den vierten Winkel daneben. Wenn aber die betreffende Vorstellung nichts ist, so ist der zugehörige Gedanke ebensowenig etwas, da er ja Sinn und Bedeutung nur von der Vorstellung erhält (S. 31 u. ff.). Zwar ist der sprachliche Ausdruck zulässig und sogar gebräuchlich: Ein Dreieck mit 4 Winkeln existiert nicht, allein dieser Ausdruck ist durchaus irreführend. Was ich negiere ist nicht dieses, dass ein Dreieck mit 4 Winkeln existiert, sondern dieses, dass ein Dreieck 4 Winkel hat. Bevor man über die Wirklichkeit eines Inhaltes entscheiden kann, muss dieser Inhalt natürlich vorhanden sein, er kann jedoch nicht ersetzt werden durch eine blosse Kombination von Worten, es sei denn, dass man die Wirklichkeit der Wortklänge oder der entsprechenden Schriftzeichen in Frage stellen will[1]). Dagegen hat es seinen guten Sinn zu behaupten, dass ein Dreieck nicht 4 Winkel hat. Sowohl das Dreieck kann ich mir vorstellen als auch die 4 Winkel, wobei ich finde, dass diese nicht als Teile in jenem enthalten sind. — Wie weit die hier gekennzeichnete Gruppe von Urteilen reicht, ist in Einzelfällen zweifelhaft und oft von der Bedeutung, die man den Worten beilegt, abhängig. Wer z. B. unter Schnee jede lockere, weisse Masse versteht, für den ist das Urteil „Schnee ist nicht schwarz" Inhaltsurteil, wer darunter gefrorenes, kristallinisches Wasser versteht, muss dasselbe Urteil als

[1]) Die entgegengesetzte Ansicht findet man bei der Schule Brentanos, die dabei einem für sie unabweisbaren Zwange folgt; da nach ihr jede Negierung in der Leugnung eines intentionalen Objekts bestehen soll, muss dieses natürlich wenigstens in der Vorstellung vorhanden sein. Siehe z. B. Marty: V. f. w. Ph. Bd. 18 S. 469. Seine Behauptung, dass ein hölzernes Bügeleisen die Wirklichkeit des Gedachtwerdens hat, wird bei jedem unbefangenen Leser Kopfschütteln erregen.

Wirklichkeitsurteil ansehen. — Da, wie unsere Erörterungen zeigen, die negativen Inhaltsurteile keinen Nichtwirklichkeitsvorgang voraussetzen, brauchen sie einer weiteren Besprechung nicht unterzogen zu werden.

Ich gehe jetzt zu den negativen Urteilen, die sich auf die Wirklichkeit beziehen, über und behaupte, dass jedem derartigen Urteil ein Nichtwirklichkeitsvorgang zugrunde liegt, vielen derselben ausserdem noch ein Wirklichkeitsvorgang. Je nachdem das letztere der Fall ist oder nicht, kann das Urteil ersetzt werden durch ein positives und ein negatives Existenzialurteil oder allein durch ein negatives Existenzurteil. Die erste dieser beiden Alternativen liegt in den meisten Fällen vor, ja, man kann sich eine Ansicht bilden, wonach sie in allen Fällen vorliegt. Der Satz: SOKRATES ist nicht krank ist äquivalent den Urteilen: SOKRATES existiert, seine Krankheit existiert nicht, (der Einwand, das Urteil, SOKRATES ist nicht krank, liesse auch die Möglichkeit offen, dass SOKRATES tot ist, ist als Albernheit der Schullogik zurückzuweisen); der Satz: Kein Pferd ist geflügelt den Urteilen: Pferde existieren, an keinem derselben existieren Flügel; ebenso fasst man am besten den Satz auf: Geflügelte Pferde gibt es nicht. Wollte man hier behaupten, dass mit diesem Satz über die Existenz oder Nichtexistenz von flügellosen Pferden nichts ausgesagt ist, so möchte ich dagegen einwenden, dass, wenn es überhaupt keine Pferde gäbe, es keinen rechten Sinn hätte, die Nichtexistenz gerade von geflügelten Pferden zu behaupten, vielmehr wäre dann der terminus geflügelt, weil überflüssig, geradezu irreführend. Selbst aus dem Satze: Flügelpferde gibt es nicht, möchte ich noch den positiven Satz herauslesen, dass es dann doch wenigstens andere Pferde gibt. Weit fraglicher ist das Enthaltensein des positiven Existenzialurteils in dem unzweifelhaft richtigen und an sich möglichen Satze: Es gibt keine sechsbeinigen Zentauren. Allein auch hier kann man vielleicht versucht sein, die Behauptung wenigstens der subjektiven

Wirklichkeit von andersgestalteten Zentauren als implicite in jenem Satze enthalten zu betrachten.

Der Wirklichkeitsvorgang, der durch die meisten, wenn nicht alle, negativen Wirklichkeitsurteile zum Ausdruck gebracht wird, geht uns an dieser Stelle nichts an, dagegen stellen wir jetzt direkt die Frage nach dem Wesen der in ihnen enthaltenen Nichtwirklichkeitsvorgängen. Die Antwort, sie bedeuteten die Ablehnung von Wirklichkeitsvorgängen, kann dem Gesagten zufolge nicht völlig genügen. Im übrigen müssen wir uns bemühen, nach Möglichkeit einen positiven psychologischen Tatbestand als Wesen der Verneinung aufzuweisen. Denn auch die Verneinung, insofern sie überhaupt etwas ist, ist etwas Positives, ja man kann das Paradoxon aussprechen, die Verneinung ist ebenso positiv wie die Bejahung. So wäre es ganz verfehlt, die Verneinung mit dem Ausbleiben eines Tatbestandes erklären zu wollen. Nicht etwas, was nicht ist, sondern nur etwas, was ist, kann ein Seiendes, wie es die Verneinung ist, verständlich machen.

Nehmen wir als Beispiel einen Fall, in dem der Nichtwirklichkeitsvorgang mit grosser Sicherheit eintritt. Es soll ein architektonisch gebildeter Mann vor das Strassburger Münster treten, so wird ihm sofort das Fehlen des Oberteiles eines der Türme auffallen, er wird die Nichtwirklichkeit dieses Objektes feststellen. Der hier auftretende Vorgang umfasst offenbar folgende Momente: zunächst wird die Vorstellung des fehlenden Teiles reproduziert; jedoch nicht nur dieses, soll doch nach unserer Voraussetzung nicht nur das Nichtvorhandensein eines Objektes, sondern sein Fehlen gerade an einer bestimmten Stelle der Wirklichkeit festgestellt werden. Es wird also 2) der reproduzierte Inhalt ausserdem mit dem wahrgenommenen Objekt assoziiert und zwar im wesentlichen in derselben Art, wie es der Fall wäre, wenn auch das Fehlende wirklich wäre. Dass hier trotzdem kein Wirklichkeitsvorgang vorliegt, liegt offenbar daran, dass wir uns 3) der besonderen gedankenhaften Natur des reproduzierten Inhaltes im Gegensatz zu

der Qualität des Wahrgenommenen bewusst sind, das wir das Wahrgenommene mit dem Gedachten zu vergleichen und als verschieden zu spüren imstande sind. Ich finde also in dem fraglichen Vorgang der Negierung drei Momente: 1) eine Reproduktion, 2) Assoziation und 3) einen Vergleich, der mir eine Verschiedenheit zum Bewusstsein bringt; halte damit den Vorgang aber auch für völlig erschöpft, wenigstens vermag ich trotz genauer Selbstbeobachtung ein Weiteres nicht zu entdecken.

Wie man sieht, beruht auch unsere Erklärung des Nichtwirklichkeitsvorganges auf der Anerkennung des Unterschiedes zwischen Inhalten mit und ohne Wirklichkeitsfarbe. Wir können darauf die Probe machen, indem wir einmal annehmen, jener Unterschied wäre nicht vorhanden. Ich behaupte, wir würden alsdann negative Wirklichkeitsurteile nicht fällen, wenigstens nicht so, wie wir es jetzt tun. Kennten wir nichts als Wahrnehmungen, so wäre offenbar der ganze Weltinhalt in positiven Urteilen zu erschöpfen, nirgends wäre der geringste Anhalt, irgend etwas zu negieren. Aber auch wenn alle Inhalte gedankenhaften Charakter trügen, läge die Sache nicht anders, denn jeder überhaupt vorhandene Inhalt wäre dann so wirklich, wie er es nur sein könnte und wie es denkbar wäre, so dass wir auch ihn durchaus nicht negieren könnten. Auch das blosse Vorhandensein beider Arten von Inhalten würde allein zu positiven Existentialurteilen führen; etwa von der Form: es gibt Wahrgenommenes und es gibt Gedachtes, erst der Vergleich kann uns dazu führen, das Gedachte am Wahrgenommenen als etwas Besonderes zu empfinden, als etwas, das aus dem Rahmen der objektiven Wirklichkeit hinausfällt. Wollte man diesen Gedanken nach Möglichkeit auf die Spitze treiben, so könnte man sagen: des Grundschema für alle negativen auf objektive Wirklichkeit bezüglichen Urteile lautet: das Gedachte ist nicht wahrgenommen.

Das von uns angezogene Beispiel zeichnete sich dadurch aus, dass der zu negierende Inhalt sich mit besonderer Gewalt

dem Beschauer aufdrängte; nicht anders liegen aber die Sachen, wenn die Reproduktion mehr den Charakter des Willkürlichen hat. Wenn ich, während ein Rappe vor mir steht, sage: dieses Pferd ist nicht weiss, so ist damit folgender Vorgang zum Ausdruck gebracht: ich reproduziere die Vorstellung „weiss" und vereinige sie mit den den Komplex Pferd zusammensetzenden Wahrnehmungsinhalten in derselben Art, wie die Vorstellung „schwarz" bereits mit ihnen verbunden ist, wobei ich mir der gedankenhaften Beschaffenheit des reproduzierten Elementes im Unterschied zu dem wahrgenommenen bewusst bin.

Das bisher Gesagte bezog sich auf negative Wahrnehmungsurteile[1]), wir können es jedoch ohne Schwierigkeit auch auf solche negative Wirklichkeitsurteile ausdehnen, deren sämtliche Inhalte reproduziert sind. Wir haben oben (S. 87) gesehen, dass der Umstand, ob ich Inhalte von gleicher oder ungleicher Wirklichkeitsfarbe assoziiere, sich auch dann nicht verleugnet, wenn bei späterer Reproduktion diese Inhalte auf Grund der früheren Assoziation wieder assoziiert werden. Wir haben früher von Gleichartigkeitsassoziation gesprochen, d. h. derjenigen Assoziationsart, die sich zwischen Inhalten entwickelt, die als Wahrnehmungen öfters assoziiert wurden, hier tritt uns als Gegenstück die Ungleichartigkeitsassoziation entgegen. Wenn ich, während ich mich in Norddeutschland befinde, das Urteil fälle: dem Strassburger Münster fehlt der obere Teil eines seiner Türme, so haben in diesem Augenblick zwar sämtliche Inhalte gedankenhaften Charakter, allein das schliesst nicht aus, dass das Münster im ganzen als objektiv wirklich, der Turmteil als unwirklich bewertet wird. Ersteres beruht, wie wir gesehen haben, darauf, dass der Inhalt „Münster" mit Objekten,

[1]) Man hat an dem Ausdruck negatives Wahrnehmungsurteil Anstoss genommen und in der Tat ist derselbe nicht ganz zutreffend, da ja in den damit gemeinten Urteilen auch nicht wahrgenommene Inhalte auftreten müssen. Man könnte etwa das negative Wahrnehmungsurteil als ein solches erklären, das sich an eine Wahrnehmung anschliesst. Doch scheint mir ein Streit um die Terminologie an dieser Stelle sich nicht der Mühe zu lohnen.

deren Wirklichkeit anerkannt wird, so assoziiert wird, wie es uns die Assoziation von Wahrnehmungen gelehrt hat, dieses darauf, dass die besondere Beziehung von Inhalten, die nach der eben erfolgten Auseinandersetzung auftritt, wenn ich negative Wahrnehmungsurteile fällen soll, auch da dem Bewusstsein erhalten bleibt, wo alle Inhalte reproduziert sind. Der Übergang zwischen Wahrgenommenem und Gedachtem, den mich die Erfahrung kennen gelehrt hat, wenn ich das Münster sehe und den Turmteil mir denke, begründet ein besonderes Verhältnis der Inhalte, das schliesslich auch unabhängig von den gerade vorhandenen Wirklichkeitsfarben sich geltend macht. So kann der Unterschied der Wirklichkeitsfarben auch da dem Bewusstsein lebendig bleiben, wo er durch direkten Vergleich der vorhandenen Inhalte nicht mehr gefunden werden könnte. — Die ganze Frage ist übrigens schon oben prinzipiell entschieden und bedarf keiner weiteren Erörterung.

Die bisher betrachteten Nichtwirklichkeitsvorgänge beruhten auf einer simultanen Ungleichartigkeitsassoziation, selbstverständlich beruhen sie in anderen Fällen auf sukzessiven Ungleichartigkeitsassoziationen. Eine besondere Begründung auch dieser Behauptung ist jedoch nicht nötig.

Weniger deutlich ist es, dass der N-W-Vorgang in der von uns behaupteten Art auch in den Fällen zustande kommt, wo die Wirklichkeit ganz allgemein negiert wird ohne Bezugnahme auf örtliche oder zeitliche Verhältnisse, wo also das entsprechende Urteil nicht singulär, sondern generell ist[1]). Allein schliesslich hat das allgemeine Urteil doch keinen andern Sinn, als dass eine unbestimmt grosse Anzahl von Einzelurteilen gelten soll, und muss daher auf demselben psychischen Vorgang beruhen wie dieses. Wenn ich behaupte, dass es kein geflügeltes Pferd gibt, so meine ich doch damit:

[1]) Dass jedes negative (Existenzial-)Urteil generell sei, wie Marty lehrt, kann ich nicht zugeben. Für das von M. als Paradigma benutzte Beispiel: es gibt keine schwarzen Rosen, trifft seine Behauptung zwar zu, dagegen ist z. B. das Urteil: der Oberteil am Turm d. Str. M. ist nicht vorhanden, ohne Zweifel singulär.

welchen Ort und welche Zeit ich auch betrachten mag, ein in ihm oder ihr gedachtes geflügeltes Pferd ist sicher nicht wirklich; und umgekehrt kann ich jene Behauptung nicht aufstellen, wenn ich nicht die Gewissheit habe, dass sie für jeden Ort und jede Zeit gilt. Mag also die Beziehung auf Ort und Zeit und damit die besondere Assoziationsform mit dem als wirklich Anerkannten nicht immer zum Bewusstsein kommen, gemeint ist sie doch, und die Reduktion des N-W-Gedankens führt unausweichlich auf sie hin. Man nehme diesem Gedanken seine Beziehung auf die räumlich-zeitliche Wirklichkeit und man wird finden, dass er völlig leer wird, dass irgend ein vernünftiger Sinn an ihm nicht mehr zu erkennen ist. —

Wir schliessen hiermit diesen Abschnitt, zu dem wir um so mehr verpflichtet waren, als wir früher (S. 46, 47) die Tatsache des für Nichtwirklichhaltens gegen gewisse Theorien, die wir zurückweisen wollten, ausgespielt haben. Es sei nur noch hervorgehoben, dass wir eine vollständige Theorie der Negation, oder auch nur die vollständigen Grundlagen einer solchen nicht gegeben. Die Negation fliesst, wie schon einmal angedeutet, aus sehr vielen Quellen, von denen eine der wichtigsten, nämlich das Willensphänomen des Abscheus, hier nicht zur Besprechung kommen konnte. Das Gewässer, zu dem diese Quellen sich schliesslich vereinigt haben, macht nun zwar einen ziemlich einheitlichen Eindruck, nichtsdestoweniger dürfte die Negation auch für den entwickelten Intellekt nicht immer genau denselben Sinn haben. Unsere Aufgabe bestand ausschliesslich darin, den Sinn der Negation zu erklären, insofern durch sie vorhandenen Inhalten objektive Wirklichkeit abgesprochen wird.

Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

VI.

Von **Paul Barth**, Leipzig.

Inhalt:

Verhältnisse der Stände der westeuropäischen Gesellschaft im späteren Mittelalter. Vermehrung des Stoffes des Wissens in Philosophie, Theologie und Rechtswissenschaft. Daraus Entstehung der Universitäten. Ihr weltlicher Ursprung. Aufsicht des Papstes über die Lehre. Zusammenhang mit der Kirche nur durch Personalunion. Beginn weltlicher Geistesbildung im Ritterstande. Anfänge praktischer geistiger Vorbildung im niederen Bürgerstande. Fast gänzlicher Mangel organisierten Unterrichts im Bauernstande. Wachstum der Rechte des Kindes. Die eingetretenen Veränderungen spiegeln sich in der Theorie der Erziehung bei Vincenz von Beauvais.

Der zweite Teil des Mittelalters, den wir nun zu betrachten haben, ist von dem ersten nicht toto genere, sondern mehr graduell unterschieden. Eine neue soziale Schichtung bildet sich nicht, nur die vorhandenen Stände verändern ihr Verhältnis zueinander. Ebensowenig treten neue Ideen auf. Das Geistesleben der Gesellschaft empfängt nicht einen neuen Inhalt, sondern nur eine Erweiterung des früheren Inhalts. Einen wirklichen geistigen Umschwung bringt erst der Humanismus, der in Italien um das Jahr 1400, in Deutschland, Frankreich und England erst um 1500 auf weitere Kreise wirksam wird. Darum ist dieser zweite Teil des Mittelalters für Italien etwa von 1100 bis 1400, für die anderen westeuropäischen Länder etwa von 1150 bis 1500 zu rechnen.

Was zunächst den ersten Stand, den der Geistlichen, im späteren Mittelalter betrifft, so ist er an äusserlicher Macht fortwährend gewachsen. Und nicht bloss die offizielle Kirche, auch ihre freiwilligen Körperschaften, die Klöster, zeigten zunehmenden Reichtum und zunehmende Verweltlichung. Seit dem Jahre 1200 etwa hatte die Kirche darum

die unbedingte und allgemeine Herrschaft über die Gemüter verloren. Man wagte an dem Rechte ihrer weltlichen Macht und an der Genugsamkeit der „guten Werke" zu zweifeln.

Es geschah dies nach einer psychologischen Notwendigkeit, die wir überall, wo es eine religiöse Entwicklung gibt, wirksam sehen. Aus dem naturalistischen Polytheismus, der Weltanschauung der letzten bloss natürlichen Organisation der Gesellschaft, der Geschlechterverfassung, wird, wie wir oben[1]) sahen, eine Religion des Gesetzes, der äusserlichen Gebote, der vorgeschriebenen Werke und Zeremonien. Eine solche war auch der mittelalterliche Katholizismus, in seiner Stellung zum menschlichen Willen gleich den Systemen des Konfuzius, des Brahmanismus, des Muhammed, der sogenannten mosaischen Gesetzgebung. Und überall erwacht allmählich gegen den Kultus der blossen Werkheiligkeit die Forderung religiöser Gesinnung, aus der die Werke von selbst hervorgehen. Gegen die chinesische Volksreligion, die 300 Vorschriften des Zeremoniells hat[2]), die von Konfu-tse nicht geschaffen, sondern nur systematisiert wurde, erhob sich gleichzeitig mit dieser Systematisierung der Widerspruch Lao-tse's, der „die Aufmerksamkeit von allen äusseren Verhältnissen auf das innere Leben ablenkt"[3]), dessen Ideen zwar im „Taoismus" bald entarteten, aber doch niemals ganz erloschen. Gegen den Brahmanismus, der unendlich viele Zeremonien, Gebete und Büssungen forderte, erhob sich der Buddhismus, der bloss Mitleid mit allen Wesen und Freiheit von Leidenschaften verlangte. Die „fünf Pfeiler" des Islam waren: Glaubensbekenntnis, Gebet, Almosen, Fasten und Wallfahrt nach Mekka[4]). Der Sufismus hingegen, eine religiöse Bewegung, die besonders die persischen Gläubigen ergriff, verwarf entweder ganz das religiöse Gesetz des Islam, oder liess es jedenfalls nur als eine Vorstufe für die

[1]) In dieser Zeitschrift, im 27. Bande (1903), S. 218f.
[2]) Vergl. P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I, 2. Aufl., Freiburg i. B. und Leipzig, 1897, S. 62.
[3]) Chantepie de la Saussaye, a. a. O. S. 68
[4]) Vergl. Chantepie de la Saussaye, I, S. 358.

religiöse, d. h. mystische Entwicklung gelten, wobei man zweifeln konnte, ob es auch auf einer höheren Stufe seine Verbindlichkeit behalten sollte oder nicht[2]). Gegen das Mosaische Gesetz erhebt sich im Judentum der letzten Jahrhunderte vor Christus, zum Teile unter dem Einflusse der hellenischen Philosophie, eine Bewegung, die von Gesetz und Opfer gering denkt, nur auf die Tugend Wert legt und am meisten auf eine Tugend, die Gerechtigkeit[3]). Auch der mittelalterliche Katholizismus war eine Religion des Gesetzes, die bekanntlich viele Werke vorschrieb, nach der auch alles, was über die Vorschrift hinausging, als besonderes Verdienst angerechnet wurde. Und wer Gebote gibt, übt Herrschaft. Herrschaft aber vollendet sich durch weltliche Macht. So war die Kirche zu weltlicher Macht gelangt.

Diese weltliche Macht wurde ideell von den Waldensern, materiell von den französischen Königen bekämpft. Nach der Überzeugung der lombardischen Waldenser „hat die Kirche durch die Ausstattung mit Vermögen und weltlichen Herrschaftsrechten seit CONSTANTIN den Charakter der Kirche Christi verloren. Ihre Kleriker und Mönche liegen als Inhaber jener Besitztümer in Todsünden"[4]). Diese Ketzer wurden durch einen blutigen Kreuzzug unterdrückt oder vernichtet, in dem anderen Kampfe aber unterlag die Kirche. In dem Streite um das Recht des Königs, das Kirchengut zu besteuern, musste BENEDIKT XI. alles bewilligen, was der französische König verlangte, sein Nachfolger CLEMENS V. musste seinen Wohnsitz nach Avignon auf französischen Boden verlegen und dem grausamen

[2]) CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, a. a. O. S. 380f. PROBST-BIRABEN, L'extase dans le mysticisme musulman, in Revue Philosophique vol. 31 (1906, Novembre), meint, dass der vollendete Sufi alle äusseren Regeln abwerfen muss (a. a. O. S. 491).

[3]) Im Buche Jesu, des Sohnes des Sirach, wird allerdings noch das Opfer vorgeschrieben (K. 35, 6) aber wesentlicher ist ihm die Befolgung des Gesetzes: „Gottes Gebot halten, das ist ein reiches Opfer" (K. 35, 1). In der Weisheit Salomos ist 33 Mal von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit die Rede, nur zweimal vom Gesetze.

[4]) K. MÜLLER, Kirchengeschichte I, Freiburg i. B. 1892, S. 555.

Könige zu Liebe durch falsche Anklagen den Orden der Templer vernichten[1]). Und auch die der weltlichen Macht der Kirche feindliche Haltung der Waldenser, die zunächst blutig abgewehrt worden war, lebte wieder auf in WIKLIF und HUSS[2]).

Das ganze System der Werkheiligkeit aber wurde durch alle die verneint, die eine Verinnerlichung des religiösen Lebens anstrebten. So von den Mystikern, die religiöse Erbauung suchen, durch die „wesenhafte Vereinigung" mit Gott, die in Gott das Individuum so untergehen lassen, dass es eben dadurch Gottes Kind wie Christus wird, Christi Geburt gewissermassen in jedem Gläubigen sich wiederholt[3]). Zwar „haben auf allen Stufen viele Mystiker es verstanden, den ganzen kirchlichen Apparat der Heilsmittel herbeizuziehen[4])." Aber ihre Frömmigkeit ist doch, wie HARNACK[5]) hervorhebt, eine ganz freie, und es fehlen nicht Stimmen gegen die Äusserlichkeit der Werke. „Sittlichkeit besteht nicht in einem Tun, sondern in einem Sein. Die Werke heiligen nicht uns, sondern wir sollen die Werke heiligen. Dass von den äusseren Werken, wie Fasten, Wachen, Kasteiungen die Seligkeit abhänge, ist eine Einflüsterung des Teufels. Ein Werk ist an sich weder gut noch schlecht. Nur der Geist, aus dem das Werk geschieht, ist gut oder schlecht." So lehrt nicht den Worten, aber dem Sinne nach Meister ECKHART[6]).

Aber noch hielt der stolze Bau der Kirche zusammen. Denn um dieselbe Zeit, als die Ketzerei der Albigenser ausbrach, entstand im Orden der Dominikaner der Kirche ein Heer energischer Verteidiger des Glaubens, das die Gläubigen durch Predigt zu bestärken, die Ungläubigen

[1]) Vergl. K. MÜLLER, a. a. O. II, 1, 1902, S. 17ff.
[2]) Vergl. K. MÜLLER, a. a. O. S. 57, 79.
[3]) Vergl. A. HARNACK, Dogmengeschichte, 2. Aufl. Freiburg i. B. und Leipzig 1893, S. 296f.
[4]) HARNACK, a. a. O.
[5]) a. a. O. S. 297.
[6]) Vergl. ÜBERWEG-HEINZE Grundriss der Geschichte der Philosophie II, 9. Aufl. Berlin 1905, § 38. S. 363.

durch das Ketzergericht auszurotten für seine Aufgabe hielt. Wie die Dominikaner durch das Wort, so erneuerten die Franziskaner durch die Tat den Einfluss der Kirche. Sie übten im reichsten Masse die Nächstenliebe aus, die das Evangelium vorschreibt; den Dank dafür erntete die Kirche, der sie sich ganz und gar unterordneten[1]).

Beide Orden aber waren doch freier, weltlicher als diejenigen des früheren Mittelalters. Sie zogen sich nicht in die Wälder zurück, sondern legten ihre Klöster in den Städten an, und die Franziskaner zählten auch Laien, die mitten in der Welt lebten, zu den Ihrigen, die fratres tertii ordinis.

Der Stand der Grundherrn oder Ritter hat in der zweiten Hälfte des Mittelalters wirtschaftlich wohl einige Verluste erlitten, da vielfach der Sachwert der fixierten Geldabgaben infolge Rückganges des allgemeinen Geldwertes sich verminderte oder, wo Naturalleistungen bestanden, diese seit Anfang des 12. Jahrhunderts wegen steigender Intensität des Anbaues und Höhe des Ertrages einen relativ geringeren Teil des nationalen Einkommens bildeten als früher[2]). Auch hatte er einen ökonomisch nicht sehr kräftigen Zuwachs erhalten, die grosse Menge der „Ministerialen", die aus der obersten Klasse der Unfreien sich zum Herrenstande erhoben hatten[3]). Aber noch mehr als früher hatte sich der Stand als solcher in Tracht, Lebensführung und Lebensauffassung von den anderen Ständen abgeschlossen. Der Ritter allein durfte vergoldete Sporen und den Scharlachmantel anlegen und das Prädikat „Herr" führen. Handwerk und Kaufmannschaft waren ihm nicht gestattet, nur die Landwirtschaft war ihm erlaubt[4]). In seiner Lebensführung war er verpflichtet, die Gelübde zu halten, die er bei der „Schwertleite", der Aufnahme in den Ritterstand, abgelegt hatte.

[1]) K. Müller, a. a. O. Freiburg i. B. 1892, I 566—70.
[2]) Vergl. Lamprecht, a. a. O. I 1, S. 620f. I 2, Leipzig 1886, S. 708f. 862ff., 972f.
[3]) Vergl. Schröder, a. a. O. § 42, S. 421, 429.
[4]) Schröder, a. a. O. 1. Aufl. § 42. Anm. 55. S. 431. 4. Aufl. S. 446f.

Die Städte wurden seit dem 12. Jahrhundert immer unabhängiger. Im Laufe des 13. Jahrhunderts bildete sich in allen der Rat, das Organ ihrer Selbstverwaltung[1]), der meist auch die Rechtspflege an sich zu ziehen wusste[2]). Den höchsten Grad der Selbständigkeit erreichten die freien Reichsstädte, die unmittelbar unter dem Kaiser standen, aber auch viele der „Landstädte" waren nahezu frei[3]). Innerhalb der Stadt bestand ein scharfer Gegensatz zwischen den „ratsfähigen," alten Geschlechtern und den Zünften, die erst im 14. und im 15. Jahrhundert einen Anteil an den Ratssitzen errangen[4]). Trotz der Zwietracht aber dieser Klassen wuchsen alle Städte an Wohlstand und Macht.

Nur die hörige Bauernschaft machte in der zweiten Hälfte des Mittelalters Rückschritte. Um das Jahr 1200 hatte der Bauernstand eine gewisse Blüte erreicht. Die Arbeitskraft des Bauern wurde sehr hoch geschätzt, da ihm der Abzug in die Städte oder in den zu kolonisierenden Osten freistand, während zugleich der letzte Ausbau, der sich in der Zeit der Staufer vollzog, vieler Hände bedurfte[5]). Dagegen etwa von 1300 an beginnt eine proletarische Vermehrung der Bauern, da für ihren Nachwuchs der Abzug nach den Städten oder nach dem Osten nicht mehr möglich war[6]). Es kommt für landlose Hörige der Name „Leibeigene" auf[7]), mit der traurigen Bedeutung, dass die Bauern wirklich wie anderes Eigentum verkauft werden konnten. Im 13. Jahrhundert heisst der Bauer rusticus oder civis, im 14. „Armmann" oder „Untertan"[8]).

---

[1]) Vergl. SCHRÖDER, a. a. O. § 51. S. 600. 4. Aufl. S. 634ff.
[2]) Vergl. SCHRÖDER, a. a. O. S. 604. 4. Aufl. S. 638f.
[3]) SCHRÖDER, S. 605f. 4. Aufl. S. 642f.
[4]) SCHRÖDER, S. 602. 4. Aufl. S. 639ff.
[5]) LAMPRECHT, a. a. O. S. 869f. 1143f. Über die Staufenzeit als die Epoche der letzten Rodungen: LAMPRECHT, a. a. O. I, 1, S. 163f. I, 2, S. 688f.
[6]) LAMPRECHT, a. a. O. S. 1235ff.
[7]) LAMPRECHT, a a. O. S. 1228.
[8]) LAMPRECHT, a. a. O. S. 1197.

Über alle Stände aber erhob sich in der zweiten Hälfte des Mittelalters schon sehr fühlbar die Staatsgewalt. Und zwar war es weniger die Macht des Kaisers, die zur Wiederherstellung der staatlichen Ordnung führte, als die der Territorialherren. Gleichviel ob die deutsche Fürstengewalt aus der Grundherrlichkeit und der Vogtei (der Ausübung des Schutzes z. B. über ein Kloster in Vertretung des Reiches) entstand, wie LAMPRECHT meint[1]), oder ob sie im wesentlichen auf Fortdauer des Fürstentums der Stammesherzöge und der staatlichen Gewalt des karolingischen Grafenamtes beruht, wie andere Forscher annehmen[2]), jedenfalls bewirkte der Zwiespalt der Stände, der Streit der Städte mit den Grundherren, und der Bauern mit beiden, sowohl den Bürgern als auch den Rittern, dass diese Fürstengewalt gegen Ende des Mittelalters immer mächtiger wurde.

Im übrigen Westeuropa vollzieht sich noch früher dieselbe Fortbildung der ständischen Verhältnisse wie in Deutschland. Im Frankreich des späteren Mittelalters behauptet der geistliche Stand seine Macht, wächst der Adel an Zahl und an Standesbewusstsein, besonders nach den Kreuzzügen, die seinen geistigen Gesichtskreis erweitert haben, so dass er das Vorbild für den Adel des übrigen Europa wird[3]), wächst gleichzeitig das Bürgertum der Städte an Selbständigkeit und Wohlstand, und sinkt der Bauer in immer tiefere Knechtschaft, die nach den blutig und grausam unterdrückten Aufständen des 14. Jahrhunderts, den Jacqueries, nur noch schwerer auf ihm lastet[4]). Und gerade diese Unruhen befestigen die Allgewalt des Königs, die mit Philipp IV., dem Schönen, (1285—1314) begonnen hatte[5]).

Einen ähnlichen Gang der Dinge sehen wir in Grossbritannien. Der Adel bildet den Kern der Nation, er erreicht

[1]) a. a. O. I, 2, S. 1255—1258.
[2]) Vergl. SCHRÖDER, a. a. O. § 50. S. 574 f. 4. Aufl. S. 587.
[3]) J. R. GREEN, a short history of the english people, London 1889, S. 182.
[4]) Vergl. S. LUCE, Histoire de la Jacquerie, 2. éd., Paris 1894. S. 172.
[5]) Vergl. L. A. WARNKÖNIG und L. STEIN, Französische Staats- und Rechtsgeschichte, I, Basel 1846, S. 360 und S. 376.

in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Gewährleistung der persönlichen Sicherheit jedes freien Untertanen des Königs und die Beschränkung der königlichen Gewalt durch das Parlament. Der Klerus weigerte sich zwar am Parlamente teilzunehmen, aber nur, weil er in seinen provinzialen Versammlungen desto selbständiger sein wollte und war[1]). Die Städte waren so bedeutsam, dass sie im Jahre 1265 vom Könige zur Vertretung im Parlamente berufen wurden, und, obgleich selbst keinen Wert darauf legend, doch seitdem diese Vertretung behielten und bald nicht bloss über Steuern, sondern über alle Angelegenheiten des Reiches zu beraten und zu entscheiden hatten[2]). Auch hier wie in Deutschland zwischen ratsfähigen Geschlechtern und Zünften, finden wir einen ständigen Gegensatz zwischen den merchant-gilds, den kaufmännischen Gilden, und den craft-gilds, den Handwerkergilden[3]). Dagegen hatte der Bauernstand, wie schon seine Nichtvertretung im Parlamente erkennen lässt, keine Rechte, nur Pflichten gegen den Grundherrn. Das Statute of Labourers vom Jahre 1347 fesselte den Bauern an die Scholle. Selbst den Kindern der Bauern wurde verboten in die Stadt zu gehen, um eine Schule zu besuchen oder ein Handwerk zu lernen. Die Folge war ein akuter Bauernaufstand von 1377—1381, der nicht ganz unterdrückt wurde, sondern über ein halbes Jahrhundert lang in den Bewegungen der „Lollarden" nachglomm[4]). Und alle diese sozialen Bewegungen, im Verein mit den Kämpfen der beiden Häuser York und Lankaster, hatten die Wirkung, den Staat, d. h. den König in seiner Macht sehr zu bestärken. „Die grundbesitzenden und die vermögenden Klassen klammerten sich sehr an die Monarchie als die einzige grosse Macht, die ihnen gegen die soziale Empörung helfen konnte"[5]).

[1]) Vergl. GREEN, a. a. O. S. 180.
[2]) Vergl. GREEN, a. a. O. S. 178 f.
[3]) Vergl. GREEN, a. a. O. S. 197 ff.
[4]) Vergl. GREEN, a. a. O. S. 250 ff. und S. 258 ff., 265 f.
[5]) GREEN, a. a. O. S. 291/292.

Gleichzeitig mit dem Vordringen der weltlichen Stände erweitert sich das Wissen, der geistige Besitz der mittelalterlichen Menschheit.

Das Mittelalter der westeuropäischen Völker ruht gewissermassen auf den versunkenen Kulturschichten des Altertums; aber wie aus einem geistigen Bergwerk werden doch allmählich durch die Tätigkeit des gelehrten Standes, des Klerus, einige Schätze der alten Literatur ans Licht gebracht. Seit dem 11. Jahrhundert erscheint zuerst in Italien und in Frankreich, dann auch in England und Deutschland eine Renaissance, die nur an Zahl der beteiligten antiken Autoren, aber nicht an Lebhaftigkeit des Interesses für sie hinter der Renaissance des 15. Jahrhunderts zurückblieb.

WILHELM VON CONCHES, der berühmte Lehrer von Chartres, liess ausser anderen Büchern, die in den Schulen gebräuchlich waren (wohl CICEROS TOPICA und de oratore, dem auctor ad HERENNIUM, SALLUST und BOETHIUS), TROGUS POMPEJUS (d. h. JUSTINUS), JOSEPHUS, SUETONIUS, EGISIPPUS[1]), QU. CURTIUS, TACITUS und LIVIUS lesen, ausserdem die lateinischen Dichter[2]). WILHELM selbst war Schüler des berühmten BERNARD VON CHARTRES, der nicht bloss die Klassiker sorgfältig erklärte, sondern auch seine Schüler täglich in Versen und in Prosa sie nachahmen liess[3]).

Später war Orléans die berühmteste humanistische Schule[4]). Die Früchte dieser Tätigkeit erkennen wir in

[1]) Gemeint ist nicht HEGESIPPUS, der Zeit- und Kampfgenosse des Demosthenes, der Verfasser der früher diesem zugeschriebenen Rede de Halonneso, sondern ein Auszug aus Josephus, der unter diesem Namen ging. Vergl. A. EBERT, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande, I, 2. Aufl. Leipzig 1889. S. 171.

[2]) Vergl. H. RASHDALL, The Universities of Europe in the Middle Ages, I, London, 1895. S. 36; S. 65. Die obige Liste stellt der Biograph des JOHANNES VON SALISBURY als den Lesestoff zusammen, den dieser als Schüler in CHARTRES kennen lernte. Sie enthält, wie RASHDALL nachweist, wahrscheinlich Uebertreibungen. Aber die Kenntnis des LIVIUS, TACITUS und JOSEPHUS ist doch überraschend. Bei JOSEPHUS handelt es sich ebenso wie bei HEGESIPPUS selbstverständlich um lateinische Uebersetzungen.

[3]) RASHDALL, a. a. O. S. 66.

[4]) Vergl. G. KAUFMANN, Die Geschichte der deutschen Universitäten, I, Stuttgart 1888, S. 43.

dem reinen, guten Latein der Schriftsteller des 12. Jahrhunderts[1]), in der tiefen, allseitigen Bildung eines Gelehrten wie ABAELARD, der den Höhepunkt dieser Bewegung kennzeichnet, und in mannigfachen antik-heidnischen Wendungen, die, ebenso wie 200 Jahre später bei den italienischen Humanisten, dem Zusammenhange des christlichen Textes so sehr widersprechen[2]).

Aber wichtiger noch als dieses Aufleben eines Teils der Klassiker wurde ein anderer Zuwachs aus den Schätzen des Altertums. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurden infolge des wachsenden Verkehrs mit Byzanz und mit den spanischen Arabern die grösseren systematischen Werke des ARISTOTELES in lateinischen Übersetzungen dem Abendlande bekannt. Bisher hatte man von logischen Schriften des Altertums nur die beiden Schriften des Aristoteles περὶ ἑρμηνείας und κατηγορίαι, die Εἰσαγωγὴ des PORPHYRIUS, alle drei in der Übersetzung des BOETHIUS und einige kleine logische Schriften des BOETHIUS selbst, die wesentlich aus ARISTOTELES geschöpft waren. Nun aber lernte man nicht bloss sein ganzes logisches System, sein sogenanntes „Organon" kennen, sondern auch seine Metaphysik, die er ja seine „Theologie" nannte, seine Ethik, seine Politik, seine naturwissenschaftlichen Schriften[3]). Auch die jüdischen und die arabischen Philosophen Spaniens und Nordafrikas wurden teilweise bekannt: AVICENNA schon

---

[1]) Vergl. RASHDALL, S. 67.

[2]) KAUFMANN, führt (S. 40) u. a. an, dass in Gebeten Jupiter statt Gottes genannt wurde und der Spruch „Gott schauet das Herz an" die Form annimmt: Homo videt faciem, sed cor patet Jovi. Dieselbe Vertauschung finden wir bei DANTE, PURGATORIO VI, 118:

O sommo Giove
Che fosti 'n terra per noi crocifisso.

und bei BOCCACCIO, der von sich erzählt, dass er seine Geliebte zum ersten Male sah an dem Tage, „an welchem man die glorreiche Rückkehr des Sohnes Jupiters aus den beraubten Reichen Plutos feierte", d. h. am Tage der Auferstehung Christi, am Ostertage. Vergl. K. VON RAUMER, Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufleben klassischer Studien bis auf unsere Zeit, I, 2. Aufl. Stuttgart 1846, S. 14, S. 28.

[3]) Vergl. RASHDALL, S. 37 u. 68, KAUFMANN, S. 52f.

vor 1200, AVERROES bald nach 1200, IBN GEBIROL (AVICEBRON) auch um 1200, MAIMONIDES etwas später[1]). Es enthüllte sich so eine philosophische Erkenntnis von viel grösserem Umfange und viel tieferem Inhalte, als man vorher gehabt hatte. Die Kirche war mit Recht zuerst sehr misstrauisch gegen ARISTOTELES' System. Dreimal wurde das Studium desselben im 13. Jahrhundert verboten[2]). Aber schliesslich bedurfte die kirchliche Theologie eines philosophischen Systems, wenn sie ihr Programm durchführen wollte, das seit ANSELM VON CANTERBURY ihr unverrückbar vorschwebte: credo, ut intelligam. Sie wollte diesem Programme gemäss die Sätze des Glaubens, die unerschütterlich fest standen, vor der Vernunft begründen. Nur ein philosophisches System konnte Mittel und Wege solcher Begründung geben. Und dazu eignete sich keines besser als das des ARISTOTELES. Es konnte einer Religion dienen, da es selbst wenig Religion enthielt. Wäre damals ein anderes der durchgeführten Systeme des Altertums wieder bekannt geworden, so hätte es nicht mit der christlichen Religion jene innige Verbindung eingehen können, wie das des ARISTOTELES. DEMOKRIT war Atheist, EPIKUR depossedierte alle Götter und machte sie in seinen „Zwischenwelten" für unsere Welt unwirksam, die Stoa war durchaus pantheistisch, PLATO hat in seiner „Weltseele" einen pantheistischen Zug[3]) und lehrt überall die Seelenwanderung, die der Bibel durchaus widerspricht. Dagegen bot ARISTOTELES die allgemeinen Regeln des Denkens, vier Prinzipien alles Seienden, die er nicht zu Göttern, zu Bewohnern einer jenseitigen Welt erhoben hatte, und — neben einigen kleineren Gottheiten, die jedoch innerhalb der Welt blieben — gab es bei ihm einen einzigen, allmächtigen, jedenfalls immer tätigen,

[1]) Vergl. ÜBERWEG-HEINZE, Grundriss der Geschichte der Philosophie, II, 9. Aufl. S. 238, S. 253, 263f., 268.

[2]) Vergl. KAUFMANN, S. 53 und ÜBERWEG-HEINZE, a. a. O. S. 276f.

[3]) Sein Timaeus war schon um 1150 in der Uebersetzung des CHALCIDIUS bekannt, machte aber keinen Eindruck. Vergl RASHDALL, S. 37.

nie leidenden Gott, der ausserhalb der Welt existierte, wie im Christentum.

ABAELARD wusste von ARISTOTELES nur das wenige, das in der ersten Hälfte des Mittelalters bekannt war. Aber er hatte ein ziemlich deutliches Bewusstsein von den sonstigen philosophischen Ideen des Altertums, soweit sie in den damals mehr als früher gelesenen Klassikern enthalten waren[1]). Seine Theologie war darum eine kritische, die bald mit der Kirche in Widerspruch geriet, weil seine Philosophie, die nicht diejenige des ARISTOTELES war, sich nicht dem Glauben unterordnen wollte[2]).

Aber schon sein Schüler PETRUS LOMBARDUS folgte seinem Meister nur formal, indem er ein geschlossenes System der Theologie anstrebte, jeden Widerspruch aber gegen die Dogmen vermied[3]). Und vollends THOMAS VON AQUINO wusste den Inhalt der kirchlichen Lehre und denjenigen des ARISTOTELES zu einem scheinbar widerspruchslosen Ganzen zu vereinigen. So siegte nicht der heidnische Geist der sieben freien Künste (der artes liberales), sondern die mit ARISTOTELES verbundene Theologie war es, welche in den nächsten drei Jahrhunderten die Geister beherrschte. Das französische Gedicht aus dem 13. Jahrhundert, La bataille des sept-arts, welches die im Kampfe mit der Philosophie erlittene Niederlage der freien Künste und ihren Abzug aus Paris schildert, ist die symbolische Darstellung eines wirklichen Wandels im geistigen Leben[4]).

Noch früher wohl als das philosophische Wissen mehrte sich das juristische. In Italien war die Bildung der Laien durch Laien nie so erloschen, wie im übrigen Westeuropa[5]). Insbesondere das Exarchat, das ja bis 752 n. Chr. zum

[1]) RASHDALL, S. 63 über ABAELARD: „Obgleich er nicht (wie man bisweilen gemeint hat) des Griechischen mächtig war, kannte er VIRGIL und OVID, SENECA und teilweise CICERO ebenso genau wie BOETHIUS und AUGUSTIN. Und sogar die grossen klassischen Gesetzbücher gehörten zu den Gegenständen, die diesen vielseitigen Lehrer fesselten."

[2]) RASHDALL, S. 55ff. — [3]) RASHDALL, S. 57f. — [4]) Vergl. KAUFMANN, S. 49. — [5]) Vergl. RASHDALL, S. 92.

oströmischen Reiche gehört hatte, musste eine Rechtsschule enthalten. In der Tat finden wir eine solche in Ravenna, der Hauptstadt des Exarchats in noch byzantinischer Zeit erwähnt[1]). JUSTINIAN hatte zwar durch die bekannte Konstitution „Omnem" den öffentichen eigentlichen Rechtsunterricht auf Konstantinopel, Rom und Berytus beschränkt, aber der Rechtsunterricht zu Ravenna konnte wie anderswo[2]) als Teil der septem artes betrachtet werden. Er wird wohl nicht untergegangen sein. Im 10. Jahrhundert und seitdem weiter werden wieder „Lehrer" genannt. Auch in Bologna gab es eine alte Juristenschule, vielleicht ebenfalls noch byzantinischen Ursprunges, die um 1100 durch den berühmten Lehrer IRNERIUS weit bekannt wurde und seitdem die Kenntnis des römischen Rechtes verbreitete[3]).

Zu dem Lehrstoffe des römischen oder, wie es allgemein genannt wurde, des bürgerlichen (zivilen) Rechts kam sehr bald noch hinzu derjenige des kirchlichen oder kanonischen Rechtes, besonders seitdem im Jahre 1151 nach mannigfachen Vorgängern der Bologneser Mönch GRATIAN sein „Decretum", eine Sammlung aller Quellen des kanonischen Rechts veröffentlicht hatte[4]). Es war dies kein Gesetzbuch, sondern ein Lehrbuch, in dem nicht bloss die echten und unechten Dekrete der römischen Kaiser, die Dekrete der Päpste, die Beschlüsse der Konzilien, sondern auch die einschlägigen Lehren der Kirchenväter enthalten waren. Die Notwendigkeit einer solchen Sammlung hatte sich geltend gemacht in den heftigen Streitigkeiten zwischen Kaisertum und Papsttum, die in dem Wormser Konkordat von 1122 nur einen vorläufigen Abschluss gefunden hatten. Und während alle früheren Sammlungen halb theologisch, halb

[1]) Vergl. RASHDALL, S. 107. Anm. 3. R. meint, dass schola forensium etwas anderes als Rechtsschule bedeuten könnte. Das scheint mir unmöglich.

[2]) Vergl. F. C. VON SAVIGNY, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, I, 2. Aufl. Heidelberg 1834. S. 465 (§ 135) und SPECHT, a. a. O. 120 f.

[3]) Vergl. RASHDALL, S. 114—118. — [4]) Vergl. RASHDALL, S. 132.

juristisch gewesen waren, ist diejenige GRATIANS überwiegend juristisch[1]). Sie begründete nicht einen neuen Zweig der Theologie, sondern einen neuen Teil der Rechtswissenschaft; das Zivilrecht war seitdem das Recht der weltlichen Gewalt, das kanonische das der geistlichen. Die Legisten (Lehrer des römischen Rechts) standen fortan meist auf Seiten der weltlichen, die Dekretisten (Lehrer des kanonischen Rechts) auf Seiten der geistlichen Macht. Der grosse Dualismus des Mittelalters musste sich auch im Rechte ausprägen.

Ein weiterer Zuwachs von Wissen endlich entstand durch Erweiterung der Kenntnis der Medizin des Altertums. Wie in Ravenna und später in Bologna die juristische, konzentrierte sich die medizinische Tradition in Salerno, und zwar nicht, wie man vermuten sollte, durch Vermittlung der im nahen Sizilien wohnenden Araber, sondern durch unmittelbare Fortdauer aus dem Altertum[2]). HIPPOKRATES, GALENUS und andere griechische Ärzte waren schon im 6. Jahrhundert nach Chr. ins Lateinische übersetzt worden[3]). Wenngleich diese ältesten Übersetzungen wieder verschwanden, die Tradition blieb. Im 11. Jahrhundert herrscht allerdings bei GARIOPONTUS und anderen Ärzten Salernos die Theorie des „Methodismus" des CAELIUS AURELIANUS, aber bald darauf werden auch HIPPOKRATES und GALENUS wieder bekannt[4]). Die ärztliche Praxis von Salerno war schon im 9. Jahrhundert berühmt, die Schule gewann etwa seit 1050 allgemeineren Ruf[5]). Dass gerade Salerno es war, das den Schatz der antiken Medizin verwahrte, liegt wesentlich wohl an seiner längeren Verbindung mit Byzanz, dessen Oberherrschaft die Grafen von Salerno noch im 10. Jahrhundert anerkannten[6]). Es verhielt sich damit ähnlich wie mit

[1]) RASHDALL, S. 129. — [2]) Vergl. RASHDALL, S. 77f.
[3]) RASHDALL, S. 78.
[4]) Dass CONSTANTINUS AFRICANUS gegen 1100 die ärztliche Schule von Salerno durch Einführung arabischer Schriften begründet habe, ist eine Fabel, wie die Sage, dass die Pisaner bei der Eroberung Amalfis i. J. 1135 das erste Corpus juris gefunden hätten, das dann vom Kaiser Lothar II. sofort zum geltenden Gesetzbuche erhoben worden sei. Vergl. RASHDALL, a. a. O. und S. 99.
[5]) RASHDALL, S. 76. [6]) RASHDALL, S. 79.

Ravenna. Auch dieses konzentrierte die Tradition des Rechts in sich, weil es, wie wir oben sahen, lange zu Ostrom gehörte.

Dieser Gewinn an Wissen, der hier geschildert worden ist, musste notwendig zu neuen Einrichtungen des Unterrichts führen, da die bestehenden Kloster- und Domschulen die Fülle des Neuen nicht mehr bewältigen konnten.

Es musste sich allmählich die Notwendigkeit eines Unterrichts für Erwachsene herausstellen. Der Unterricht für Knaben, den die Dom- und die Klosterschulen erteilten, konnte den gewachsenen und noch wachsenden Umfang des Wissens nicht mehr bewältigen. In Italien bestand ja eine solche Schule der Erwachsenen schon aus dem früheren Mittelalter her, für das Recht in Bologna, für die Heilkunde in Salerno, für die Theologie aber, die durch philosophische Gedanken neu befruchtet worden war, und für die Philosophie selbst, die sich durch den neuen ARISTOTELES so sehr erweitert hatte, musste sie sich erst bilden. Es war notwendig, dass der neue Unterricht sich anknüpfte an die Stätten, wo der alte gegeben wurde, an die Domschulen und die Klosterschulen, und so finden wir schon vor dem Anfang des 12. Jahrhunderts an verschiedenen derselben Lehrer, die in den höheren Gegenständen der Theologie und der Philosophie unterrichten[1]). Da die Kirche im früheren Mittelalter die einzige Pflegerin eines wissenschaftlichen Unterrichts war, so hatte sie naturgemäss aus dem faktischen ein rechtliches Monopol gemacht[2]). Der Scholastikus eines Doms oder der Kanzler des Bischofs hatte die Oberaufsicht über jeden Unterricht, der in seiner Diözese vor sich ging. Nur der Abt eines Klosters war ihm gegenüber selbständig. So waren jene neuen Lehrer von der Genehmigung des Scholastikus des Domstifts oder des Kanzlers des Bischofs

[1]) Vergl. KAUFMANN, a. a. O. I. S. 115f, S. 121—133 und H. DENIFLE, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. I. Berlin 1885. S. 674.

[2]) Vergl. F. A. SPECHT, a. a. O. S. 187f. und KAUFMANN, a. a. O. I. S. 110.

oder, wenn sie in einem Kloster lehrten, von der des Abtes abhängig. Es lehrten z. B. schon im zehnten Jahrhundert GERBERT (der spätere Papst SILVESTER II.) in Reims, FULBERT in Chartres, im 11. Jahrhundert LANFRANC im Kloster Beccum bei Rouen, nach ihm ebenda der berühmte ANSELM, der Urheber des ontologischen Gottesbeweises, WILHELM VON CHAMPEAUX im Kloster St. Victor bei Paris, ABAELARD, der Schüler WILHELMS, erst in der Schule zu Melun, dann in der zu Corbeil bei Paris, dann im Kloster St. Genovefa bei Paris, dann wahrscheinlich in der Domschule von Notre-Dame in Paris, dann im Kloster St. Denis, dann in einer neu erbauten Kapelle bei Troyes[1]). Und in der Domschule zu Erfurt wurden sehr viele Schüler, die über das Knabenalter schon hinaus waren, in den artes unterrichtet[2]). Allmählich wurden diese Lehrer so mächtig, dass das 1179 von ALEXANDER III. einberufene Laterankonzil sie von der Erlaubnis des Scholastikus oder des Kanzlers unabhängig machte[3]). Sie waren aber durchaus nicht alle Kleriker, sondern sehr oft weltlichen Standes. Der verheiratete Magister GUNFRIED lehrte um 1100 in Flandern. ABAELARD hatte, als er schon ein berühmter Lehrer der Philosophie und Theologie war, noch keine geistlichen Weihen empfangen[4]). Und der Magister MANEGOLD lehrte im 11. Jahrhundert Theologie zu Paris, obwohl er verheiratet war, und nicht bloss er selbst lehrte, sondern auch seine Töchter[5]). Es war dies ein energisches Vordringen des weltlichen Lebens, das am Wissen Anteil haben wollte.

---

[1]) Ueber alle diese Wanderungen ABAELARDS und der anderen vergl. KAUFMANN, I. S. 122—132.

[2]) DENIFLE, a. a. O. S. 404—407. DENIFLE behauptet, keine Universität sei aus einer Domschule oder aus einer Klosterschule hervorgegangen (S. 723, 728). Dies ist insofern richtig, als ja keine Dom- oder Klosterschule sich in eine Universität umgewandelt hat, sondern jede derselben wie vorher bestehen blieb. Dass aber Dom- und Klosterschulen der werdenden Hochschule die erste Heimstätte boten, kann DENIFLE nicht leugnen, am wenigstens in bezug auf Paris und auf Köln (S. 663f. 709ff.).

[3]) KAUFMANN, a. a. O. S. 113ff. — [4]) KAUFMANN, I, S. 122, 130. — [5]) DENIFLE, S. 233.

Nachdem der neue Unterricht lange als blosse Gewohnheit und als blosses Privatunternehmen bestanden hatte, wurde er allmählich von öffentlichen Gewalten organisiert. In Italien geschieht dies teils durch die städtischen Obrigkeiten — durch den Zusammenhang mit dem Altertum hatte Italien ja das ganze Mittelalter hindurch freie Stadtgemeinden —, teils durch die Landesherrn. Die Rechtsschulen Oberitaliens in Bologna, Perugia, Padua, Pisa Florenz und andere waren Unternehmungen der Stadtgemeinden[1]). Die Hochschule zu Neapel wurde von FRIEDRICH II., als dem Könige von Neapel und Sizilien, gegründet und, nachdem sie verfallen war, vom König MANFRED wiederhergestellt[2]). Friedrich II. und Konrad erteilten der Medizinschule zu Salerno Privilegien[3]). Die Hochschule von Piacenza wurde eingerichtet vom Herzog von Mailand[4]), alle spanischen Hochschulen von den kastilischen und den aragonischen Königen[5]), die beiden portugiesischen vom Könige von Portugal[6]), die ersten deutschen Hochschulen vom deutschen Könige wie die zu Prag[7]) oder von einem Landesfürsten, wie die zu Heidelberg[8]), oder von einer Stadtgemeinde wie von Köln und von Erfurt[9]), die zwei Hochschulen Ungarns (Fünfkirchen und Ofen) vom Könige[10]), desgleichen die polnische (die von Krakau) vom Könige von Polen[11]). Andere Hochschulen wie die von Paris, von Oxford und von Cambridge scheinen ohne Einmischung der weltlichen Gewalt ganz spontan, höchstens, wie Paris, unter dem Schutze des Kanzlers des Bischofs entstanden zu sein[12]), sie wurden von der weltlichen Macht nicht gegründet, empfingen aber später von ihr Privilegien[13]).

Die ältesten dieser Hochschulen lehrten ursprünglich nur je eine Wissenschaft, Paris die Theologie, Bologna das

[1]) Vergl. DENIFLE, S. 461 f., S. 535 ff. — [2]) DENIFLE, S. 453, 457 f. — [3]) DENIFLE, S. 235. — [4]) DENIFLE, S. 569. — [5]) DENIFLE, S. 377, 474, 479, 509. — [6]) DENIFLE, S. 523 ff. — [7]) DENIFLE, S. 586 f. — [8]) DENIFLE, S. 384. — [9]) DENIFLE, S. 398, S. 410. — [10]) DENIFLE, S. 416, S. 418. — [11]) DENIFLE, S. 625. — [12]) Ueber Paris vergl. DENIFLE, S. 674—677, über Oxford DENIFLE, S. 244, S. 250, über Cambridge DENIFLE, S. 369 ff. — [13]) DENIFLE, S. 60, S. 249, Anm. 125, S. 374 f.

Recht, Salerno die Medizin. In Paris kam bald die Philosophie oder Logik unter dem Namen der artes hinzu, und auch die anderen Hochschulen erweiterten sich derart, dass sie jede die vier genannten Wissenschaften umfassten. Die Theologie war meist die letzte, die als Lehrfach aufgenommen wurde[1]). Es lag dies daran, dass die Theologie schon von den alten und den neuen geistlichen Orden nach Art und Umfang eines Hochschulfaches gelehrt wurde, und zwar oft gerade in derselben Stadt, in der sich eine Hochschule befand[2]). Um 1350 erst, kann man sagen, gehörte es zum Begriffe der Hochschule, dass sie vier Wissenschaften lehrte: Theologie, Rechtswissenschaft (sowohl die zivile, als die kanonische), Medizin und die artes, von denen aber die Logik der wichtigste, meist der einzige, wirklich betriebene Teil war. Neben ihr wurde nur eifriger studiert die Rhetorik, aber nicht im antiken Sinne, sondern im Sinne der Fertigkeit Urkunden abzufassen, als welche sie auch ars notariae hiess[3]).

Die vierte Wissenschaft, die artes, galten als Vorbereitung für die andern, die höheren Wissenschaften, oder — nach dem damaligen technischen Ausdrucke — die höheren Fakultäten[4]). Nur ausnahmsweise, in Oxford, bildete die Grammatik, d. h. das Studium der lateinischen Sprache und der römischen Schriftsteller, eine fünfte Fakultät[5]), und nur in einem Falle, in Florenz, wurde ein nationaler Schriftsteller der jüngsten Vergangenheit, nämlich DANTE, von einem besonderen Professor erklärt[6]). Im allgemeinen stand in Paris und dort,

[1]) So zu Bologna, Toulouse, Montpellier, Salamanca, Lerida, Perpignan, Perugia, Wien und anderswo. Vergl. DENIFLE, S. 206f., 336, 354, 492, 506, 519, 548, 606. Im ganzen hatte etwa die Hälfte der 46 mittelalterlichen Hochschulen (D. S. 219) keine Theologie, als sie gegründet wurden.

[2]) So in Bologna. Vergl. DENIFLE, S. 207, S. 348, wo er erwähnt, dass die Bettelorden und die Cisterzienser mit Vorliebe ihr theologisches Studium in eine Universitätsstadt legten. Und in Köln (DENIFLE, S. 387f.)

[3]) Vergl. DENIFLE, S. 542 und RASHDALL, a. a. O. I. S. 111f.

[4]) Vergl. DENIFLE, S. 98—101, auch S. 684. Selbst für die Medizin war die Logik Vorschule. Vergl. DENIFLE, S. 732.

[5]) Vergl. KAUFMANN, I. S. 320.

[6]) Vergl. DENIFLE, S. 564. Dieser Professor war BOCCACCIO.

wo Paris Vorbild war, besonders in Oxford und in Cambridge die Theologie im Vordergrunde, in den französischen Universitäten, Paris ausgenommen, desgleichen in den italienischen und spanischen das Studium beider Rechte, dem Bologna zum Muster diente, in Deutschland die Logik, d. h. die Philosophie, Salerno und Montpellier blieben im wesentlichen Medizinschulen.[1])

Zugleich galt jede Hochschule für einen gewissen Bezirk, der freilich nicht immer genau abgegrenzt war, als studium generale, d. h. als gemeinsamer Studienort, und dies war durchgehends im Mittelalter ihr Name[2]). Dieser nahm allmählich noch einen weiteren Begriff in sich auf, den des studium privilegiatum[3]), d. h. derjenigen Studienanstalt, die allein in ihrem Bezirke das Recht hatte, auf Grund gewisser Prüfungen die Erlaubnis zum Lehren zu erteilen.

Diese Erlaubnis konnte auf dem Gebiete der Theologie nur im Namen der Kirche gegeben werden. Denn dass der Papst und die Konzilien die Wahrheit festzustellen und über deren Verkündung zu wachen haben, das ist im Mittelalter unerschütterliches Dogma, selbst bei den Juristen Bolognas und anderer Hochschulen, die sich rein weltlich, aus Stadtschulen, ohne den Einfluss eines bischöflichen Kanzlers entwickelt hatten[4]). Darum war es selbstverständlich, dass die Erlaubnis zu lehren (licentia docendi, später facultas ubique docendi[5]), welche von einer Hochschule ausging, nur im Einverständnis mit der kirchlichen Gewalt gemeint war. Dies wurde bei Hochschulen, die von weltlichen Mächten gegründet worden waren oder nur aus Gewohnheit bestanden[6]), stillschweigend vorausgesetzt. Aber bald wurde es Sitte, dass der Papst in einem besonderen Stiftungsbriefe den Bischof der Diözese, in

---

[1]) Vergl. Denifle, S. 696, 752 und seine Ausführungen zu den einzelnen Universitäten.

[2]) Denifle, a. a. O. S. 11f. — [3]) Denifle, a. a. O. S. 19.

[4]) Vergl. Denifle, S. 740. — [5]) Denifle, S. 774.

[6]) Zu dieser letzten Klasse, die „ex consuetudine“ entstand, gehören u. a. Orléans und Angers. Vergl. Denifle, S. 231, 260, 271; im ganzen gab es deren 12 (S. 772).

der die Hochschule lag, oder den Kanzler oder den Scholastikus des Bischofs beauftragte, die Prüfungen zu leiten und die akademischen Grade im Namen der Kirche zu verleihen[1]). Nur ausnahmsweise, in Valladolid, wo kein Bischof wohnte, wurde dies dem Abte des dortigen Klosters zugewiesen[2]). Wo der König das Recht die Lizenz zu erteilen in Anspruch nahm, wie in Krakau, machte es ihm der Papst streitig und setzte sein Recht durch, indem er es dem Bischof übertrug[3]). Selbst Friedrich der Schöne, der deutsche König, bestimmte in einem Privileg für Treniso den Bischof als den, der die Grade verleihen soll[4]). Und nicht bloss in der theologischen Fakultät wurden die Grade im Namen des Bischofs verliehen, sondern auch in den drei andern, selbst in der Medizinschule zu Montpellier[5]).

Diese Oberaufsicht des Bischofs über die Prüfungen wurde bald rein nominell, in Paris schon seit 1284[6]), in Oxford und in Cambridge wurde der Kanzler aus einem Beamten des Bischofs zu einem solchen der Hochschule[7]), der dem Rektor der anderen gleichbedeutend war. In Deutschland hatte der Kanzler sehr geringe Bedeutung[8]). Äusserlich aber bestand jene Aufsicht durch das ganze Mittelalter. Das ganze Mittelalter hindurch sandten die Hochschulen auch ihre rotuli, d. h. die Verzeichnisse ihrer Magister oder ihrer Scholaren oder beider an den Papst[9]). Wegen dieses engen

[1]) I. J. 1219 war der Kanzler von Notre-Dame im Besitze der Gewalt die Grade zu verleihen. Dies, gleichviel wie entstanden, wurde vorbildlich für alle Hochschulen. Vergl. Denifle, S. 663. Für die meisten andern Hochschulen ist die Ermächtigung des Kanzlers durch den Papst bestimmt berichtet oder noch das betreffende Dokument vorhanden. So für Köln (nach dem Vorbilde des Pariser Studiums, Denifle, S. 398), für Erfurt (Denifle, S. 411), für Fünfkirchen in Ungarn (S. 416), für Siena (S. 450), für Florenz (S. 558), für Orange (S. 470f.), Huesca (S. 514), Perpignan (S. 518), Perugia (S. 543), Pavia (S. 579), Wien (S. 606), Orvieto (S. 637f.), Lucca (S. 651).

[2]) Vergl. Denifle, S. 378. So auch für die 1293 nur geplante, erst 1499 zustande gekommene Hochschule zu Alcalá. S. 647.

[3]) Vergl. Denifle, S. 627. — [4]) Denifle, S. 465.

[5]) Vergl. Denifle, S. 341f.

[6]) Vergl. Denifle, S. 121, auch S. 694.

[7]) Vergl. Kaufmann, I, S. 314, 319.

[8]) Vergl. Kaufmann, II, S. 127f., 133f., 137f.

[9]) Vergl. Denifle, S. 126, 212, 269, 335, 379, 406, 602.

Verhältnisses der Kirche zur Hochschule fühlte sich der Bischof auch verpflichtet, für sie zu sorgen. Den meisten Hochschulen wurden gleich bei ihrer Gründung kirchliche Pfründen verliehen[1]). Diese kirchlichen Pfründen waren aber nicht die einzigen Einkünfte der Hochschule, neben ihnen bestanden diejenigen, die der Landesherr oder die Stadtgemeinde angewiesen hatte[2]). Eine wichtige Unterstützung war es auch, dass der Papst regelmässig bald nach der Gründung allen Klerikern, die an der Hochschule studierten, auf mehrere Jahre das Privileg der Dispensation von der Residenz verlieh, d. h. die Befugnis auf der Hochschule, obgleich von ihrer Kirche entfernt, doch im Genusse ihrer Pfründen zu bleiben[3]).

Dennoch war die mittelalterliche Hochschule auch äusserlich nur zur Hälfte eine kirchliche Einrichtung. Denn — von dem zur Hälfte weltlichen Ursprunge abgesehen, der sich in dem Anteile der Landesherrn und der Stadtgemeinden an der Gründung und Ausstattung der Hochschulen zeigt — die Lehrer der weltlichen Fächer, besonders die Lehrer des jus civile, die sogenannten „Legisten" lehrten nach mittelalterlicher Anschauung im Auftrage des Kaisers oder der Landesobrigkeit, die ja vom Kaiser, dem Gebieter des Weltalls, ihre Herrschaft ableitete. Das Privileg der weltlichen Macht war oft das erste, das einer Hochschule verliehen wurde, das des Papstes das spätere, vielfach blieb das weltliche das das einzige[4]). Und die weltliche Obrigkeit nahm bald überall die äusseren Angelegenheiten der Hochschulen in ihre Verwaltung. Das Aufstreben der deutschen Städte und der

---

[1]) So für Erfurt (Denifle, S. 413), aber auch für fast alle andern. Vergl. Denifle a. a. O. und S. 417, 474f., 488, 792f. Die Hochschule zu Salamanca konnte sich ohne Anteil an der „tertia ecclesiarum" nicht halten (Denifle, S. 488—491). Ueber Coimbra vergl. Denifle, S. 526f., über Pavia S. 582, über Prag S. 598, über Krakau S. 629.

[2]) Vergl. Kaufmann, II, S. 33—36.

[3]) Vergl. für die einzelnen Hochschulen Denifle S. 320, 378, 401, 410, 417, 446, 450, 470, 505, 527, 549, 559, 561f., 601f., 606, 619f., 747.

[4]) Vergl. Denifle, S. 433, 771 und die Tabelle S. 807—810.

deutschen Landesfürsten, das oben festgestellt wurde, fand hier ein reiches Feld der Betätigung.

Und auch das innere Leben der Hochschule war nur zum Teile geistlich. Zwar war es anfangs Sitte, dass der Rektor ein Kleriker war, weil nach kanonischem Rechte nur ein solcher über diejenigen Scholaren und Magister, die Kleriker waren, richten durfte[1]). Dennoch trug der Rektor, obgleich er ein Kleriker war, Waffen[2]). Später aber wurde der Rektor nach bestimmtem Wechsel ebensooft wie aus der theologischen aus jeder der weltlichen Fakultäten gewählt, ohne dass sein Richteramt über die Kleriker beeinträchtigt wurde[3]), er konnte also sogar aus den Legisten sein, die als so weltlich galten, dass seit dem Papste HONORIUS III. die Kleriker bei ihnen nicht hören durften[4]) und an den eigentlich theologischen Hochschulen, wie Paris und Prag lange Zeit[5]), in Wien[6]) bis 1494 keine ständigen Legisten vorhanden waren. Als nicht minder weltlich galt die Medizin, deren Studium den Mönchen schon seit 1100, den übrigen Klerikern seit HONORIUS III. verboten war[7]). Und doch wurde an den deutschen Universitäten ein Mediziner verhältnismässig ebensooft zum Rektor gewählt, wie ein Lehrer der andern Fakultäten. Die Scholaren waren wohl tatsächlich grösstenteils Kleriker, die die niederen Weihen genommen hatten — schon der vielen Privilegien wegen, die der geistliche Stand in bezug auf Gerichtsbarkeit, Freiheit von Zöllen und Steuern und durch Anwartschaft auf kirchliche Pfründen gewährte[8]).

[1]) Vergl. DENIFLE, S. 188. Auch die Magister standen unter der Gerichtsbarkeit des Rektors. Vergl. DENIFLE, S. 192.

[2]) Vergl. DENIFLE, S. 190.

[3]) Vergl. KAUFMANN, II, S. 169—171. Die Mönchsorden dagegen waren in Deutschland vom Rektorat ausgeschlossen. Vergl. KAUFMANN, II, S. 169.

[4]) Vergl. DENIFLE, S. 305, 699f. In Perugia durften von 40 armen Klerikern, die ein Kollegium bewohnten, nur 4—6 die Leges studieren, später (1370) zwanzig von fünfzig. Vergl. DENIFLE, S. 551. Nur ausnahmsweise war in Salamanca das Studium des bürgerlichen Rechts den Klerikern gestattet. Vergl. DENIFLE, S. 485.

[5]) DENIFLE, S. 75, 589f. — [6]) DENIFLE, S. 625.

[7]) Vergl. DENIFLE, S. 703. Doch nennt DENIFLE S. 567 einen Mediziner mit geistlichen Weihen.

[8]) Vergl. KAUFMANN, II, S. 81.

Dazu kamen noch viele Mönche, die ihr Orden zum Studium abgesandt hatte. Aber die niederen Weihen verpflichteten nicht zur Ehelosigkeit und verboten nicht ein im guten oder im schlechten Sinne weltliches Leben. Die anderen Scholaren vollends fühlten sich nicht als Kleriker; ihre Tracht war später weder die klerikale noch die ihr ähnliche Scholarentracht, sondern die ritterliche, zu der das im 15. Jahrhundert in Deutschland ganz allgemeine und unausrottbare Waffentragen passte[1]). I. J. 1479 haben Kurfürst, Bischof und Papst in bezug auf die Hochschule zu Heidelberg ausdrücklich die Meinung abgelehnt, dass die Universität eine kirchliche Körperschaft sei[2]). Nur durch Personalunion, indem viele Schüler und Lehrer zugleich Kleriker waren, erweckte sie öfter den Anschein, als ob sie eine solche wäre.

Ein weiterer Beweis, dass die mittelalterliche Hochschule rechtlich keine kirchliche Anstalt war, liegt darin, dass die eigentliche Studienordnung nicht von der Kirche, sondern teils von der weltlichen Obrigkeit, teils von der Hochschule selbst bestimmt wurde[3]). Denn diese war überall konstituiert als „universitas", d. h. als Genossenschaft nach dem Muster der Zünfte der Handwerker, die in Bologna und in Italien überhaupt ausdrücklich als Vorbild genannt werden[4]). Es ist die korporative Tendenz des Mittelalters, wie sie in dem damaligen lockeren Staatsverbande natürlich war, die sich hier geltend macht. Man konnte sich im Mittelalter den Menschen nicht denken, ohne dass er einem Verbande angehörte. Jeder Florentiner z. B. musste Mitglied einer Zunft sein, so dass DANTE sich der Zunft der Ärzte und Apotheker anschloss[5]). Zweifellos steckt hierin eine Nachwirkung des ältesten Verbandes des germanischen Volkslebens, der Markgenossenschaft, die den freien Germanen an soziales Leben gewöhnt hatte.

[1]) Vergl. KAUFMANN, II, S. 85f. — [2]) Vergl. KAUFMANN, II, S. 80f.
[3]) Vergl. KAUFMANN, I, S. 212f, II, S. 112, 120, 124f.
[4]) Vergl. DENIFLE, S. 144, 154.
[5]) Vergl. FR. X. WEGELE, DANTE ALIGHIERI's Leben und Werke, 3. Aufl., Jena, 1879, S. 104.

So ist auch die Hochschule eine Genossenschaft, zuerst der Lernenden, dann der Lernenden und der Lehrer. In Bologna hiess sie universitas scholarium, in Paris universitas magistrorum et scholarium[1]). Das Haupt der ganzen Universität, der Rektor, wurde gewählt, er vertrat sie nach aussen, die wissenschaftliche Arbeit wurde von den Fakultäten und von ihren Dekanen geregelt, engere landsmannschaftliche Verbände der Studenten untereinander (die „Nationen") dienten ihnen zu Schutz und Hilfe[2]). Sogar eine eigene Gerichtsbarkeit hatte die Universität. Ihre weltlichen Mitglieder waren vom weltlichen, ihre geistlichen vom geistlichen Gerichte eximiert und dem Rektor unterstellt, allerdings nur in „Zivilsachen und in Injurien". Für schwerere Vergehen wurden sie den ordentlichen Gerichten ausgeliefert[3]).

Trotzdem ist die Universität des Mittelalters nicht bloss eine Unterrichts-, sondern auch eine Erziehungsanstalt. Der Student unterliegt der Disziplin des Magisters, in dessen „Kollegium" er wohnt, und des Rektors, sogar der Prügelstrafe, die Artisten ohne weiteres, die anderen nach gerichtlichem Verfahren[4]). Es ist, wie im Altertum, so im Mittelalter der ständischen Gesellschaft eigentümlich, dass jeder von seinem Stande in strenger Zucht gehalten wird[5]) Aber diese höchste Erziehungsanstalt ist nicht mehr eine rein kirchliche, während in der ersten Hälfte des Mittelalters alle Erziehungsanstalten kirchlich waren.

Wie hier, so nahm auch sonst die Weltlichkeit der Bildung zu. Im früheren Mittelalter musste jeder, der eine eigentliche Geistesbildung erwerben wollte, in die klerikale Schule gehen, sowohl das männliche, wie das weibliche Geschlecht. Und es entspricht ganz und gar den geschichtlichen Verhältnissen, wenn GUSTAV FREYTAG im „Nest der

[1]) Diese erscheint zuerst i. J. 1222. Vergl. DENIFLE, a. a. O. S. 147, 81.
[2]) Vergl. DENIFLE, S. 141f.
[3]) Vergl. KAUFMANN, II, S. 91, 94, 96, 99f.
[4]) Vergl. KAUFMANN, I. S. 142f. S. 294.
[5]) Vergl. P. BARTH, Die Geschichte der Erziehung etc. im 28. Bande (1904) der Vierteljahrsschrift, S. 339.

Zaunkönige" die Tochter des Grafen Gerhard mit Immo lateinisch sprechen lässt, was sie in der Klosterschule ebenso wie Immo gelernt hat. (Vergl. Die Ahnen, II, 2. Aufl. S. 62ff.)

Im späteren Mittelalter hingegen hat der ritterliche Stand seine eigene, weltliche Erziehung, und diese weltliche Erziehung ist nicht ohne geistige Elemente. Die Hauptsache in ihr sind allerdings auch jetzt noch die körperlichen Fähigkeiten: Die Beherrschung des Rosses, die Führung der Waffen und die Gewandtheit auf der Jagd. Als siebenjähriger Bube (page, garzûn, garçon) in die ritterliche Erziehung eingetreten, wurde der junge Herr nach einiger Zeit zum Knappen (armiger, écuyer, damoiseau) und dann, meist mit 20 Jahren, zum Ritter[1]). Diese Erziehung geschah meist an einem Fürstenhofe, unter den Händen eines älteren Ritters, des „magezoge". Mit der physischen Bildung war eine moralische verbunden. Der junge Ritter musste lernen, die „mâze" üben, die der hellenischen σωφροσύνη entspricht, und die Religion, die Kirche und die Frauen ehren, die er später verteidigen soll. Zu solcher Lebensführung wurden alle Knaben des Ritterstandes erzogen. Über sie hinaus ging noch die Vereinigung des mönchischen und des ritterlichen Ideals in den ritterlichen Orden, die aber auf die Erziehung keinen Einfluss nahmen, da man in sie erst nach Beendigung der Erziehung eintrat.

Aber neben der physischen und der moralischen Erziehung hatte der Ritterstand schon eine geistige Bildung, die nicht mehr, wie im frühen Mittelalter, eine kirchliche war. Zwar das Lesen und Schreiben galt auch jetzt noch nicht für eine dem Ritter unentbehrliche Kunst[2]), aber andere Bildungselemente waren doch in dem Programm des magezoge sehr regelmässig enthalten: Gesang und Begleitung desselben durch die Geige, Blasen des Horns[3]), an einem Fürstenhofe auch Kenntnis der heiligen Geschichte, der Rittersagen und der französischen Sprache, die lediglich mündlich von einem

[1]) Vergl. Masius, a. a. O. S. 269ff.
[2]) Masius, a. a. O. S. 266. — [3]) Masius, S. 267f.

Franzosen gelehrt wurde[1]), da ja, wie oben S. 93 bemerkt, das französische Rittertum für ganz Westeuropa das Vorbild war.

Und nicht minder empfing das weibliche Geschlecht innerhalb des Ritterstandes eine ihm eigentümliche weltliche Bildung. Die Töchter lernten durch Unterweisung der Mütter zunächst alle Technik, die für Leitung und Förderung der Wirtschaft notwendig war, ausserdem manche Kunstfertigkeit, wie das Sticken[2]). Und selbstverständlich hielt diese häusliche Erziehung auf weibliche Tugend, auf die sogenannte „Moraliteit“[3]). Aber sie gab auch eine nicht klösterliche geistige Bildung. Lesen und Schreiben war bei den Mädchen häufiger als bei den Knaben, und zwar wurde es auf der väterlichen Burg unter Anweisung eines Geistlichen gelernt. So konnte das Mädchen allerlei heilige und weltliche Geschichten und Sagen lesen. Mit der Kenntnis der ritterlichen Dichtung waren Gesang und Musik, besonders Geigen- und Harfenspiel eng verbunden. Von fremden Sprachen war die französische der häufigste Gegenstand des Unterrichts, aber auch Latein nicht ganz ausgeschlossen[4]). Nicht mehr war es die Regel, dass ein Mädchen, wie im frühen Mittelalter, dem Kloster anvertraut wurde[5]).

So suchte der Adel zum geringeren Teile noch Anteil an der Bildung des geistlichen Standes, zum grösseren Teile führte er eine Erziehung ein, die zu den Aufgaben seines Standes vorbereitete, und nicht bloss eine physische und eine sittliche, sondern auch eine geistige war.

Nicht ganz so selbständig stellte sich der Bürgerstand der herrschenden geistlichen Erziehung gegenüber. Wie oben bemerkt, bestand in den deutschen und in den englischen Städten ein Gegensatz zwischen den alten, ratsfähigen Geschlechtern und den Zünften der Handwerker. Nur die ersten strebten nach höherer Bildung. Und diese Bildung war zunächst durchaus keine ihrem Stande an-

[1]) Masius, S. 271. — [2]) Masius S. 279f.
[3]) Masius, S. 280. — [4]) Masius, 278f. — [5]) Masius, S. 281.

gepasste. Die patrizischen Geschlechter wollten keinen neuen Inhalt der Erziehung, sondern nur eine Änderung ihrer Organisation. Sie wollten ihre Söhne nicht in die klerikalen Schulen schicken, sondern in eine eigene, von ihnen unterhaltene. So gründeten sie selbst Schulen, und wussten nach langen Kämpfen durchzusetzen, dass der Bischof, der ja, wie oben (S. 101) erwähnt, für die Kirche ein Bildungsmonopol in Anspruch nahm und tatsächlich ausübte, diesen „Ratsschulen" (scholae senatoriae, später scholae latinae genannt) die Erlaubnis erteilte, dieselben Fächer, wie die Domschulen, wenngleich in etwas geringerem Umfange zu lehren. So geschah es in Lübeck i. J. 1262, in Breslau i. J. 1267 und 1293, in Hamburg 1289 und allmählich in allen grösseren Städten Deutschlands[1]). Eine Folge der klerikalen Bildung der Kaufleute war die lateinische Abfassung der Urkunden, die selbst in Hamburg bis ins 14. Jahrhundert hinein Sitte blieb[2]), und die Führung der kaufmännischen Bücher in lateinischer Sprache, die zudem oft nicht durch den Kaufmann, sondern durch einen Kleriker geschah.

Die grosse Menge der Bürgerschaft bedurfte für das Leben ihres Standes im späteren Mittelalter zunächst ebensowenig einer über ihr Handwerk hinausgehenden Bildung, wie früher. Sie lebte noch in Naturalwirtschaft. Frankfurt am Main zählt i. J. 1440 1800 selbständig erwerbende Personen, davon treiben 130 nur Landwirtschaft, alle übrigen die Landwirtschaft oder wenigstens Garten- und Weinbau neben ihrem Gewerbe. Nur 15 sind Grosshändler, und auch diese haben alle Grundbesitz[3]). Diese 15 bedürfen für ihr Geschäft einer geistigen Vorbildung, die Menge der übrigen

[1]) Vergl. Specht, a. a. O. S. 249–251.

[2]) Vergl. O. Rüdiger, Geschichte des Hamburgischen Unterrichtswesens, Hamburg 1896, S. 2.

[3]) Nach K. Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft, Tübingen 1893, S. 231—237. Der Abschnitt, den ich hier anführe, „Die soziale Gliederung der Frankfurter Bevölkerung im Mittelalter" ist in den folgenden Auflagen dieses Buches weggeblieben.

Bürger bedurfte einer solchen nicht. Das Handwerk hatte keinen grossen Markt, arbeitete darum mit geringem Kapital; der Handwerker nahm meist das Rohmaterial von seinen Kunden[1]). Schriftlicher Verkehr war unnötig, der mündliche genügte. Wer dennoch eines Schriftstückes bedurfte, dem fertigte ein solches gegen Lohn der Stuhlschreiber, der auf dem Markte seine Schreibkiste aufgestellt hatte[2]).

Eine bürgerliche Berufserziehung konnte sich erst da notwendig machen, wo die Masse der Bürger sich über den engen Kreis des für feste Kundschaft arbeitenden Handwerks emporhob. Dies geschah zuerst in den flandrischen und den brabantischen Städten durch eine ihnen eigentümliche Erweiterung und Vervollkommnung ihrer Wollmanufaktur. Flandern und Brabant erzeugten, wahrscheinlich infolge einer noch aus der römischen Zeit überlieferten Technik[3]), eine besonders feine Wolle, die in ihren Städten verarbeitet wurde. Ausserdem wurde, wie wir schon für das Jahr 1114 nachweisen können, Rohmaterial aus England eingeführt[4]). Wollspinnerei und -Weberei waren dort so vorherrschend, dass PETRARCA, als er um das Jahr 1350 dort reiste, schrieb: „Ich sah Flandern und Brabant, zwei Völker von Wollspinnern und -webern“[5]). Die Einfuhr aus England wuchs derart, dass die englischen Könige öfter versuchten, sie zu verhindern[6]). Da dies nicht gelang, bemühten sie sich, flandrische

---

[1]) Vergl. BÜCHER, a. a. O. S. 244.

[2]) Vergl. BÜCHER, a. a. O. S. 247.

[3]) Vergl. B. HILDEBRAND, Zur Geschichte der deutschen Wollenindustrie, in den Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik, 6. Band (1866) (S. 186—254), S. 214, 218. Diese Abhandlung, wie ihre Fortsetzung im 7. Bande (1866), ist anonym; dass sie von B. HILDEBRAND herrührt, ersehe ich aus G. v. BELOW, Ueber Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker, mit besonderer Rücksicht auf die Stadtwirtschaft des deutschen Mittelalters, in der Historischen Zeitschrift, 86. Band (S. 1—77) S. 4.

[4]) Vergl. W. J. ASHLEY, the early history of the english woollen industry (Publications of The American Economic Association, vol. II, No. 4, Sept. 1887), S. 35 des Sonderabdrucks.

[5]) HILDEBRAND, a. a. O. S. 219.

[6]) ASHLEY a. a. O. S. 38f. datiert das erste Verbot auf das Jahr 1258. Vergl. HILDEBRAND, a. a. O. S. 200ff.

und brabantische Wollenweber nach England zu ziehen[1]). Eine wie grosse Menge Lohnarbeiter in Flandern beschäftigt war, ergibt sich aus der Nachricht, dass i. J. 1326 dreitausend Weber aus Gent vertrieben wurden, weil sie zu einem Aufstande gegen den Grafen von Flandern geneigt waren[2]). Es wird nicht erzählt, dass dadurch das Gewerbe lahmgelegt worden sei. Und die grosse Betriebsamkeit der flandrischen Städte offenbart sich darin, dass sie es waren, die die erste Hansa gründeten. Sie bestand aus siebzehn Städten und hatte eine Niederlassung in London[3]). Die Wollindustrie verbreitete sich allmählich in die angrenzenden rheinischen Gegenden Deutschlands, und als durch Kölns und Lübecks Bemühen sich die deutsche Hansa gebildet hatte, waren Wolle und Wollwaren die Hauptgegenstände der Ausfuhr, die bis nach Nowgorod am Ilmensee gingen[4]).

Städte von so hoch entwickelter gewerblicher Tätigkeit mussten mehr als alle anderen einer Bildung bedürfen, die auch den kleinen, nicht zur Kaufmannsgilde gehörigen Bürger für seinen gewerblichen Beruf vorbereitete. Und in der Tat finden wir hier die Anfänge einer rein weltlichen, nicht vom Priesterstande, sondern vom Bürgerstande geschaffenen, seinen besonderen Zwecken dienenden Schule. Es ist kein blosser Zufall, dass in Flandern keine Universität entstand[5]), dass vielmehr hier eine ganz neue Schule für den elementaren Unterricht ihren Ursprung nahm.

Es sind die sogenannten „Schreibschulen" oder „deutschen Schulen", die hier zuerst erscheinen. Die erste derselben lässt sich in der brabantischen Stadt Brüssel nachweisen[6]).

---

[1]) Nach Hildebrand (a. a. O. S. 219) geschah dies schon seit d. J. 1111. Ashley (S. 40ff.) weist mehrere Versuche aus d. J. 1331 und aus den folgenden Jahren nach.

[2]) Vergl. Hildebrand a. a. O. 7. Band, S. 83.

[3]) Vergl. Ashley, S. 36.

[4]) Vergl. Hildebrand, 6. Band, S. 239f.

[5]) Vergl. Kaufmann, I, S. 160.

[6]) Wenigstens, soweit meine Kenntnis reicht. Da die im Texte des näheren dargestellte Gründung „niederer Schulen" in Brüssel nur der Abschluss eines langen Streites ist, so ist es wahrscheinlich, dass andere, noch gewerbereichere Städte, wie Gent und Brügge, darin vorangegangen sind. Doch fehlen mir dafür die Nachweise.

Auch hier gab es einen Kampf der Bürgerschaft gegen die ablehnende Haltung, die der die Aufsicht über das Bildungswesen führende Scholastikus des Domstifts einnahm. Nach langem Zwiste gab dieser, infolge des Einschreitens des Herzogs von Brabant, der zwischen der Kirche und der Stadt vermittelte, endlich i. J. 1320 dem Rate von Brüssel die Erlaubnis, in der Stadt und in der Vorstadt Molebeke „kleine" oder „niedere" Schulen zu gründen, und zwar fünf für Knaben und vier für Mädchen, mit je einem Unterlehrer oder je einer Unterlehrerin. Sie haben die „kleinen Dinge zu lehren" bis zum Donat ausschliesslich. An der Spitze aller steht — nach Analogie einer Lateinschule — ein „Obermeister", dem die Lehrer und Lehrerinnen den dritten Teil des empfangenen Schulgeldes abzugeben haben[1]). Ganz gleiche Schulen finden sich bald in andern niederländischen Städten. Und wie jedes Gewerbe im Mittelalter, so wird auch die Unterrichtstätigkeit nur den von der Stadt dazu Berechtigten gestattet, den nicht Berechtigten bei Strafe verboten[2]). Die neue Einrichtung verbreitet sich bald von den Niederlanden nach den Hansastädten, zuerst nach Lübeck, wo 1418, dann nach dem Binnenlande, z. B. nach Braunschweig, wo 1420 nach langem Streite mit dem Scholastikus des Bischofs, wie in Brüssel, durch Vermittelung des Herzogs die bestehenden „Schreibschulen" anerkannt werden. Nur bleibt in Lübeck von der Oberaufsicht des Scholastikus mehr als anderswo übrig, indem der Rat die Lehrer ernennt, aber dem Scholastikus präsentiert, der sie eidlich verpflichtet und von ihrem Lohne ein Drittel empfängt[3]). I. J. 1500 hatte wohl in ganz Deutschland jede nicht allzu kleine Stadt neben der Lateinschule eine deutsche Schule, neben dem lateinischen Schulmeister einen deutschen Schulmeister oder

[1]) Vergl. Joh. Müller, Vor- und frühreformatorische Schulordnungen und Schulverträge, 1. Abteilung, Zschopau, 1885, (Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften, herausg. von A. Israel und Joh. Müller, XII), S. 5—9.

[2]) In Brüssel muss jeder, der unberechtigt Schule hält, die hohe Strafe von 100 Schillingen zahlen. Vergl. Müller, a. a. O. S. 9.

[3]) Müller, a. a. O. S. 36, S. 43.

„deutschen Schreiber“[1]). Die Unterrichtsgegenstände sind Lesen und Schreiben. Das Rechnen kam bisweilen hinzu, öfter aber musste es bei besonderen, vom Rate berufenen „Rechenmeistern“ gelernt werden[2]).

Umfang, Inhalt und Intensität des Unterrichts der städtischen „deutschen Schulen“ darf man sich wohl nur als sehr bescheiden vorstellen. Die Lehrer waren meist „Landfahrer“[3]), d. h. fahrende Schüler, die aus Armut ihre Studien an einer Dom- oder Klosterschule oder an einer Universität nicht fortsetzen konnten und darum „Laien wurden“[4]), d. h. ein bürgerliches Gewerbe, in diesem Falle ein Schulmeisteramt übernahmen. Ein gewiss typisches Beispiel dafür ist jener Christoph Hüber, Verfasser eines modus legendi, der in zwei Jahren in drei Orten als Schulmeister erscheint[5]). Und wenn i. J. 1491 in Bamberg der Rat verordnet, der Schulmeister solle nicht fluchen und schelten, auch, während die Kinder in der Schule sitzen, „keinen andern Handel vornehmen“, und die Kinder nicht ausschicken Holz zu klauben oder Eisen in den Gassen und Wegen oder im Wasser zu suchen, so zeigt sich hierin ein Betrieb des Unterrichts, der mannigfacher Unterbrechung ausgesetzt war[6]).

So erscheint in den deutschen Städten zuerst ein öffentlich organisierter Unterricht, der rein volkstümlich ist, der der älteren lateinischen Schule an die Seite tritt, ohne klerikal zu sein und ohne seinen Inhalt aus dem Altertum zu nehmen. Es ist dies ein bedeutungsvoller Anfang eines

---

[1]) H. J. Kämmel, Geschichte des deutschen Schulwesens im Uebergange vom Mittelalter zur Neuzeit, Leipzig, 1882, S. 78 berichtet, dass in Jauer in Schlesien um das Jahr 1500 die Erlangung des Bürgerrechts vom Lesen- und Schreibenkönnen abhängig war.

[2]) So war Adam Riese Rechenmeister zu Erfurt. Vergl. E. Jänicke, Geschichte der Methodik des Rechenunterrichts, (in. C. Kehr, Geschichte der Methodik des deutschen Volksschulunterrichts, III, 2. Aufl.), Gotha, 1888, S. 13.

[3]) K. Fischer, Geschichte des deutschen Volksschullehrerstandes I, Hannover, 1892, S. 12 zitiert einen solchen „lantfarer“ aus der Paktverschreibung des Nördlinger Schulmeisters von 1451 (bei Joh. Müller, I, S. 50 f.), verwandelt ihn aber ganz irrtümlich in einen „Landpfarrer“. Dieser Irrtum ist in das unten zu nennende Buch von Kaisser, I, S. 14 übergegangen.

[4]) Vergl. Joh. Müller a. a. O. I, S. 2.

[5]) Vergl. Joh. Müller, Quellenschriften und Geschichte des neusprachlichen Unterrichts, Gotha, 1882, S. 329 ff. Er ist vor Ostern 1476 deutscher Schulmeister in Eggenfelden, im August desselben Jahres in Dingelfingen, 1477 in Landshut. Er ist ein echter „lantfarer“ im Sinne der oben erwähnten Urkunde von Nördlingen. Als „Bacchant“, also als fahrender Schüler, ehe er Schulmeister wurde, hat er nach seinem eigenen Berichte gegen 43 Orte heimgesucht, einige davon mehrere Male.

[6]) Joh. Müller, Vor- und frühreformatorische Schulordnungen I, S. 109 f.

neuen, nicht rückwärts auf die Überlieferung, sondern auf die Aufgaben der Gegenwart gerichteten Bildungswesens.

Auf dem Lande waren die Bedingungen für einen Fortschritt des Schulwesens nicht gegeben. Der Bauernstand war, wie oben erwiesen wurde, im späteren Mittelalter ärmer und gedrückter als im früheren, die Kirche aber fühlte keine Notwendigkeit, die Kinder zu unterrichten. Die mannigfachen „Katechismen" des späteren Mittelalters, auch die Bilderkatechismen sind keine Lehrbücher für Kinder, sondern, wenn sie nicht später als die Reformation sind, Erbauungsbücher für Erwachsene[1]).

Es ist zwar von manchen eine weite Verbreitung des Jugendunterrichts auf dem Lande für das spätere Mittelalter behauptet worden, so z. B. in bezug auf die mannigfachen Länder des heutigen Königreichs Württemberg[2]). Aber die Beweise fehlen. Es werden allerdings 55 württembergische Orte angeführt, die gegen Ende des Mittelalters eine öffentliche Schule haben, aber nur zehn davon scheinen Dörfer zu sein[3]). Da jedoch die Zahl der Dörfer so viele Male grösser ist als die der Städte, so beweist diese Zehnzahl der Dörfer sehr wenig. Und wenn dies schon in Württemberg der Fall ist, wo — nach den späteren Bestrebungen zu schliessen — das Interesse für Erziehung sehr lebhaft war, so ist für die übrigen deutschen Länder noch viel weniger das Vorhandensein ländlicher Schulen anzunehmen[4]).

Und wie die Erziehung im allgemeinen im späteren Mittelalter extensiv und intensiv zunimmt, so wird auch das Kind höher geschätzt als früher. Zwar ist es nach Recht und Sitte den Eltern zu Gehorsam und Pietät verpflichtet[5]). Aber während im früheren Mittelalter das Zucht- und Straf-

[1]) Vergl. Joh. Müller, Quellenschriften usw., S. 331f.

[2]) B. Kaisser, Geschichte des Volksschulwesens in Württemberg, I, Stuttgart, 1895, S. 27—35.

[3]) Vergl. Kaisser a. a. O. S. 32.

[4]) Vergl. auch Joh. Müller, Quellenschriften usw., S. 326f.

[5]) Vergl. R. Galle, Pädagogisches aus alten deutschen Rechtsdenkmälern, in den Pädagogischen Blättern für Lehrerbildung 31. Band (1902) (S. 161—177, S. 222—232, S. 269—272), S. 222f.

recht des Erziehers nur durch die Sitte beschränkt ist[2]), wird im Schwabenspiegel das Züchtigungsrecht des Meisters gegenüber dem Lehrling gesetzlich eingeschränkt[3]). Alles Recht der Züchtigung hört überdies auf, sobald das Kind mündig ist, was im ganzen Mittelalter sehr frühe, meist mit dem vollendeten zwölften Jahre eintritt[4]).

Die Theorie der Erziehung ist in der zweiten Hälfte des Mittelalters ebensowenig von praktischer Bedeutung wie in der ersten. Sie bewegt sich in Allgemeinheiten. Wo sie ins einzelne geht, ist sie bloss der Spiegel des Bestehenden, und nur so weit hat sie für uns eine gewisse Bedeutung. Wenn wir eine der theoretischen Erziehungsschriften des späteren Mittelalters betrachten, z. B. die von VINCENZ VON BEAUVAIS, de institutione puerorum regalium[5]), so finden wir den veränderten Stand der Dinge vielfach hervortretend. Er bezeichnet zwar, wie HRABANUS MAURUS, den Stolz als den „grössten Fehler der Seele“[6]), die Demut dagegen als „Anfang und Grund aller Wissenschaft“[7]), also wohl als die erste Tugend, und nicht bloss für den Schüler, sondern auch für den Lehrer[8]), nicht bloss für das Lernen, sondern auch für das Zusammenleben[9]), nicht bloss für die Knaben, sondern auch für die Mädchen[10]). Er ist ferner international, wie die mittelalterliche Kirche. Er zitiert zustimmend den HUGO

[2]) Vergl. P. BARTH, die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung V, im 30. Jahrgange dieser Zeitschrift (1906) (S. 437—464), S. 454.

[3]) Vergl. GALLE a. a. O. S. 231. Es sind dem Meister nur zwölf ungefährliche Schläge erlaubt. Schlägt er den Lehrling ohne Ruten so, dass das Blut an einer andern Stelle als zur Nase herauskommt, so muss er den Verwandten des Lehrlings und dem Richter Busse zahlen.

[4]) Vergl. GALLE, a. a. O. S. 232, 270.

[5]) Dieser Titel ist, ebenso wie die sonst noch gebrauchten, tractatus de eruditione puerorum nobilium und ähnliche, (vergl. MASIUS, a. a. O. S. 289) unangemessen, da es sich um Erziehung im allgemeinen, nicht um die Leitung von Prinzen handelt. Ich zitiere nach der Uebersetzung: VINCENT VON BEAUVAIS, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer von FR. CHR. SCHLOSSER, Heidelberg, 1819, 2 Bände, von denen der zweite eine Abhandlung über die gelehrte Bildung in Frankreich bis etwa 1300 enthält.

[6]) a. a. O. I, S. 15. — [7]) a. a. O. S. 21. — [8]) a. a. O. S. 86.

[9]) a. a. O. S. 144. — [10]) a. a. O. S. 218.

von St. VICTOR: „Wen das Vaterland fesselt, der ist noch schwach; stark ist der, dem jedes Land Vaterland ist; vollkommen der, dem die ganze Welt ein Verbannungsort wird“[1]). Er fordert ferner Strenge gegen den Zögling, aber er schreibt auch schon ein Kapitel „über die Mässigung der Strenge bei Zucht und Strafe“[2]). Und er denkt nicht mehr ausschliesslich an die Erziehung des Klerikers, wie HRABANUS MAURUS, sondern auch an diejenige der weltlichen Kinder. Denn er gibt Ratschläge über die Verheiratung der Jünglinge[3]) und der Mädchen[4]). So pocht auch hier das weltliche Leben an die Pforte des Klosters.

[1]) a. a. O. S. 24. — [2]) a. a. O. S. 100—104.
[3]) S. 167—172. — [4]) S. 222—225.

I.

Besprechungen.

Peter Lawrow: Historische Briefe aus dem Russischen übersetzt von S. Dawidow. Mit einer Einleitung von Dr. Ch. Rappoport und zwei Porträts von Lawrow. 1901. Akademischer Verlag für soziale Wissenschaften. Berlin-Bern.

Die Einleitung von Dr. Rappoport enthält das Leben und die Lehre von Peter Lawrow; wir beschränken uns nur auf die Lehre.

Das Problem, welches man als Mittelpunkt der wissenschaftlichen Tätigkeit Lawrows bezeichnen kann, und das ihn immerdar und in erster Linie beschäftigte, ist das Problem der menschlichen Persönlichkeit, das Problem des Individuums

Lawrow erklärt sich als entschiedener Gegner der rein objektiven Methode in der Soziologie, und setzt ihr die von ihm sogenannte „subjektive Methode" entgegen, die in Russland zahlreiche Anhänger fand.

Spencer und Marx waren Vertreter der objektiven Methode: Marx ignorierte zwar nicht das Individuum, ordnete es aber der sozialen Organisation unter: in seinen Schriften findet man niemals die Bezeichnung: Fortschritt.

Im Gegensatz dazu spricht Lawrow nur vom Fortschritt und von der Entwickelung des Individuums. Der soziale Fortschritt ist ihm nur ein Mittel zur Realisierung der integralen Entwickelung des Menschen.

Wir finden bei Lawrow drei verschiedene Formulierungen des Gesetzes des Fortschritts, die jedoch identisch sind, da sie auf das gleiche Prinzip des individuellen Glückes hinauslaufen.

1. Der Fortschritt ist derjenige Prozess, der in der Menschheit das Bewusstsein, die Wahrheit und die Gerechtigkeit entwickelt mit Hilfe der an die gegebene „Kultur" angewendeten Arbeit und des kritischen Denkens der Individuen.
2. Der Fortschritt besteht in der physischen, intellektuellen und moralischen Entwicklung des Individuums und der durch soziale Formen zu realisierenden Wahrheit und Gerechtigkeit.
3. Der Fortschritt ist die Entwicklung des Bewusstseins und der Solidarität.

Das Individuum ist für Lawrow nicht nur Ziel, sondern auch Ausgangspunkt. Es ist für ihn auch das Werkzeug, mit dessen Hilfe die Geschichte gemacht wird. Alles in der Geschichte geschieht für und durch das Individuum.

Lawrow gelangt zu einer subjektiven Methode; er versöhnt aber den historischen Determinismus mit seinem eigenen subjektiven Gesichtspunkt. Im Gegensatz zu Auguste Comte macht Lawrow einen Unterschied zwischen Geschichte oder Philosophie der Geschichte und der Soziologie.

Er identifiziert nicht die Philosophie der Geschichte mit der Soziologie, wie auch P. Barth tut. Während nach Lawrow die Geschichte die menschliche Evolution in ihrer Gesamtheit erforsche, studiert nach ihm die Soziologie die soziale Form, die Organisation der Gesellschaft. Was die Moral Lawrows betrifft, ist sie hedonistisch, aber gleichzeitig idealistisch, individualistisch und sozial, revolutionär, humanitär, rationalistisch.

Was die sozialistischen Anschauungen Lawrow's betrifft, ist Peter Lawrow ein Vertreter des integralen Sozialismus

Der integrale Sozialismus enthält folgende Elemente: „Die Integralität des Ziels, der Mittel der Motive, die philosophische Integralität". Der Sozialismus hat Lawrow zufolge zum Zweck: eine Umgestaltung der Gesellschaft, welche die Mitwirkung aller an der Entwicklung aller verwirklichen und die Möglichkeit der Ausdehnung dieser Mitwirkung auf die ganze Menschheit schaffen wird. Ueberdies beruht diese Theorie auf dem Bewusstsein, dass nur die Verpflichtung aller zur Arbeit und die Abschaffung des Eigentummonopols diese Bedingungen erfüllen können.

Vom praktischen Standpunkt ist die revolutionäre Methode nach Lawrow die einzig wirksame und unvermeidliche.

Das ist der Inhalt der Ideen Lawrow's: obgleich wir glauben, dass dieselben wenig theoretisch begründet sind, wir sollen doch dem Uebersetzer sehr dankbar sein, dass er uns eine der besten Schriften Lawrow's zugänglich gemacht hat.

Palermo. Eugenio Di Carlo.

A. Rava: La classificazione delle scienze e le discipline sociali. (Die Klassifikation der Wissenschaften und die sozialen Disziplinen.) Roma, Loescher 1904.

Der Verfasser fasst kurz die vorigen Klassifikationen zusammen, seit derjenigen von Aristoteles bis an die neuesten von Wundt, Windelband, Rickert und stellt die Kriterien dar, die sie geleiten haben.

Das fundamentale Kriterium für eine theoretische Klassifikation der Wissenschaften, welches vom Verfasser ausgewählt wird, besteht in der verschiedenen Beziehung, die zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erkenntnis existieren kann, das heisst in den verschiedenen Richtungen, die das Subjekt, um das Objekt zu erkennen, nehmen soll.

Auf der Grundlage dieses Kriteriums ergibt sich die folgende Dreiteilung:

1. Naturwissenschaften. — 2. Psychologie. — 3. Soziale oder ethische oder historische Wissenschaften. In der ersten Gruppe (Naturwissenschaften) ist die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis die folgende, dass das Objekt ganz verschieden von dem Subjekt ist: in der zweiten Gruppe ist das Objekt identisch mit dem Subjekt, in der dritten ist das Objekt ein solches, dass es weder ganz identisch noch ganz verschieden vom Subjekt ist.

Nach dieser allgemeinen Klassifikation behandelt der Verfasser die dritte Gruppe, die Sozialwissenschaften.

In dieser unterscheidet er drei Behandlungsweisen: die systematische, die historische und die sogenannte ethische.

Diesen drei Behandlungsweisen entsprechen drei verschiedene Formen der Sozialwissenschaft: die systematische Sozialphilosophie oder Soziologie, die historische Sozialphilosophie oder Geschichtsphilosophie, die normative oder ethische Sozialphilosophie.

Dieser letzte Teil der Untersuchung ist nach meiner Meinung nicht so fest begründet, besonders was die Unterscheidung der Geschichtsphilosophie von der Soziologie betrifft.

Palermo. EUGENIO DI CARLO.

A. Naville, Nouvelle classification des sciences. Étude philosophique 2e edition. Paris 1901, Alcan éditeur.

Nach dem Verfasser existieren drei wissenschaftliche Grundfragen: Was ist möglich? — Was ist real? — Was ist gut?

Diesen drei Fragen entsprechen drei Gruppen der Wissenschaften:

1. Wissenschaften der universellen Grenzen und der notwendigen Beziehungen der Möglichkeiten (Sciences des limites universelles et des relations necessaires des possibilités) oder Wissenschaften der Gesetze: Théorematique.
2. Wissenschaften der verwirklichten Möglichkeiten oder Wissenschaften der Tatsachen: Geschichte.
3. Wissenschaften der Möglichkeiten, deren Verwirklichung gut wäre, oder Wissenschaften der ideellen Handelnsregeln: Canonique.

In bezug auf die erste Gruppe zunächst setzt sich der Verfasser das Problem, auf was ein Gesetz sich beziehe, dann findet er, dass die theorematischen Wissenschaften eine Serie von vier Gruppen enthalten: 1. Nomologie, 2. mathematische, 3. physische und 4. psychologische Wissenschaften.

Der Gegenstand der Nomologie ist die Idee des Gesetzes: die Nomologie kennt nicht die Verschiedenheit der Begriffe, zwischen denen Abhängigkeitsverhältnisse bestehen; sie kennt weder die Zahl noch die Form, weder die Materie noch den Geist: sie behandelt bloss die Abhängigkeitsverhältnisse in sich selbst.

Die mathematischen Wissenschaften der ersten Gruppe enthalten: Arithmologie, Geometrie, Kinematik — die physischen: Mechanik (rationale), eigentliche Physik, Chemie, Biologie — die psychologischen: eigentliche Psychologie, Soziologie. Dann kommt der Verfasser zu der zweiten Gruppe, nämlich zu den Wissenschaften der Tatsachen.

Er untersucht, was eine Tatsache sei und wie man die Tatsachen erklären könne, dann behandelt er die Zerteilung der Geschichte. Wenn man die Grundteilung zwischen Naturgeschichte und Geschichte der Geschichte annimmt, hat man einerseits: Astronomie, Geologie, Metereologie, Petrographie, Mineralogie, Botanik, Zoologie — anderseits Geschichte der Nationalökonomie, des Rechts, der Kunst, der Literatur usw. Wie für die beiden betrachteten Gruppen, auch für die dritte Gruppe, die Canonique, untersucht zuerst der Verfasser, was eine Regel sei und unterscheidet: Regeln der Kunst, der Ethik, und betrachtet dann die Beziehungen zwischen Moral und Ethik.

Die Canonique enthält:

a) Theorien der Mittel oder der Künste, Künste der unmittelbaren Lust: a) Spiele, b) Künste der Empfindung, c) Künste der Beschauung. Künste der mittelbaren Lust oder des Nutzens: Industrie, Kultur, Medizin, Politik. Künste der Kenntnis: Logik, Didaktik.
b) Moralische Wissenschaften oder Theorien der Mittel für die harmonische Verwirklichung mehrerer Güter: rationalistisches Recht, Pädagogik.
c) Ethik oder Theorie der verpflichtenden Zwecke.

Das ist der kurz zusammengefasste Inhalt dieses Buches.

Palermo. EUGENIO DI CARLO.

L. F. Ward, Soziologie von heute. (Übersetzung aus dem Englischen.) — Innsbruck — Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1904.

Der Verfasser will die bedeutendsten Systeme der Soziologie oder die allgemeinen soziologischen Auffassungen darstellen.

Er unterscheidet zwölf soziologische Auffassungen: 1. Soziologie als Philantropie (diese Auffassung ist unter dem amerikanischen Publikum heutzutage die vorherrschende: es handelt sich um eine soziale Bewegung für die Beherbergung der Armen, für allgemeine Wohltätigkeit, Arbeitsräume und Reformarbeit usw. Wie der Verfasser selbst gesteht, kann hier kaum von einem System der Soziologie die Rede sein.) 2. Soziologie als Anthropologie (Lapouge) — 3. Soziologie als Biologie (Spencer, Lilienfeld, Schäfele, Nowicow, Worms) — 4. Soziologie als politische Oekonomie — 5. Soziologie als Geschichtsphilosophie (Comte, Barth) — 6. Soziologie als die besonderen sozialen Wissenschaften — 7. Soziologie als Beschreibung sozialer Tatsachen (De Roberty) — 8. Soziologie als Lehre von der Association (Giddings) — 9. Soziologie als Lehre von der Arbeitsteilung (Durkheim) — 10. Soziologie als Lehre von der Nachahmung (Tarde) — 11. Soziologie als unbewusster sozialer Zwang (Carpenter, James, Durkheim) — 12. Soziologie als Lehre vom Rassenkampfe (Gumplonicz).

Das Bändchen enthält weder die Geschichtsauffassung von Loria, der die Geschichte als Klassenkampf betrachtet, noch diejenige von Marx und Engels, die die materiellen Produktionskräfte zugrunde der Geschichte stellen, ja behandelt nicht einmal die anthropogeographische Geschichtsauffassung von Ratzel, die politische, die ideologische, die individualistische.

Die Darstellung ist nicht immer klar und genau; die Kritik der verschiedenen soziologischen Systeme nicht immer genügend; doch gibt das Buch eine erste Orientierung.

Eugenio Di Carlo.

F. De Sarlo. Il concetto dell' anima nella psicologia contemporanea. (Der Begriff der Seele in der gegenwärtigen Psychologie. Firenze. Tipografia E. Pucci. 1900.

Die vorliegende kleine Abhandlung enthält eine vom Professor De Sarlo an dem „Instituto di Studi Superiori" von Florenz vorgelesene Eintrittsvorlesung.

Der Verfasser unterscheidet zwei Gruppen von Lehren über die Seele, den Intellektualismus und den Voluntarismus, deren Wert er prüft und wogegen er sehr ausführlich streitet: gegenüber diesen zwei psychologischen Gesichtspunkten hält er fest, die Seele solle als eine notwendige Voraussetzung jeder psychologischen Untersuchung betrachtet werden, wobei der Verfasser mir einen grossen Fehler zu begehen scheint, nämlich zwischen Wissenschaft und Methaphysik keine Unterscheidungslinie zu ziehen.

Eugenio Di Carlo.

H. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese. Deutsche Ausgabe mit Erläuterungen von F. u. L. Lindemann. Leipzig 1904, B. G. Teubner. X u. 342 S. geb. 4.80 M.

Das schnell bekannt gewordene Buch, dessen Uebersetzung demnächst in 2. Aufl. erscheinen wird, erörtert „die Grundlagen der Arithmetik, die Grundbe-

griffe der Geometrie, die Hypothesen und Definitionen der Mechanik und der ganzen theoretischen Physik sowohl in ihrer klassischen Form als in ihrer neuesten Entwickelung." Die zahlreichen Anmerkungen der deutschen Ausgabe geben teils nähere Erläuterungen zu einzelnen Stellen des Werkes, teils bieten sie durch literarische Nachweisungen ein Mittel zu weiterem Studium der besprochenen Fragen. Wie der Herausgeber mit Recht hervorhebt, liegt die Bedeutung des Buches nicht in erster Linie in den gewonnenen Resultaten, sondern in der Methode der Behandlung. Er charakterisiert ihr Wesen als darin bestehend, dass eine erfahrungsmässige zulässige Hypothese, deren Zusammenhang mit anderen Voraussetzungen zu untersuchen ist, durch eine Annahme ersetzt sind, die zwar auch unser logisches Denken befriedigt, aber nicht mit der Erfahrung in Einklang steht, und dass dadurch die gegenseitige Abhängigkeit verschiedener Hypothesen oder Axiome zu evidenter Anschauung gebracht wird. Es ist dieselbe Methode, die bei der Erforschung der Grundlagen von Geometrie und Arithmetik in den letzten Dezennien zu so vielen und vorläufig befriedigenden Ergebnissen geführt hat. Zu „vorläufig" befriedigenden. Denn er betont ausdrücklich, dass gerade so, wie manche Wahrheit, die für alle Zeiten sicher gegründet schien, heute in ihrer Giltigkeit beschränkt oder auf neue „einwandfreie" Weise erschlossen wird, wir nicht sicher sind, dass nicht ein Zweifel und neue Einwände unsere Nachkommen zu erneuten Anstrengungen veranlassen werden, um über unseren Standpunkt hinaus zu einem befriedigenderen zu gelangen.

Nordhausen a. Harz. MAX NATH.

Ludwig Dilles, Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft. II. Die Urfaktoren des Daseins und das letzte Weltprinzip. Grundlinien der Ethik. Stuttgart 1906, Fr. Frommann. XVI und 250 S. 5,00 Mark.

Der Berichterstatter hat den ersten Teil des vorliegenden Werkes auf S. 269—272 des Jahrgangs 1905 dieser Zeitschrift angezeigt. Ueber den jetzt erschienenen Schlussteil kann er sich kürzer fassen. In drei Abschnitten werden behandelt: 1) Die Daseinsfrage. PARMENIDES und SPINOZA's Ontologie. Nachweis des All-Einen. 2) Die Veränderungen des All-Einen. Die Freiheit des Ichs als Mitfaktor des Lebens. Mehrseinwollen und Gleichseinwollen. 3) Grundlinien der Ethik. — Als das Ergebnis des ersten Abschnittes erscheint der Satz, dass die Seinstotalität in keiner Weise von etwas ausser ihr abhängig sein kann, da es ausser ihr eben nichts gibt. „Seinskern" heisst dann die Gesamtheit alles absolut unabhängig Existierenden. Es kann nur einen einzigen Seinskern geben. Er besitzt keine Fortsetzungsmöglichkeit, weder für etwas Gleichartiges, noch für etwas Anderartiges ausser ihm. Alle Vielheit ist nur entweder als sekundärer Nebenteil im zentralen All-Einen oder als aufgehobenes Moment möglich. Die Kerne der Ich-Wesen sind sekundäre Nebenteile des All-Einen. Das zentrale All-Eine aber ist nicht ichwesenartig, nicht persönlich. — Mit dieser Untersuchung verbindet sich die über das Wesen des Erkennens, den Begriff der absoluten Freiheit und über das Kausalproblem.

Das Sein des All-Einen ist kein totes Beharren, es ist eine Tätigkeit, die nur aus dem Kern des Ichs entspringen kann. Und diese Lebensurtätigkeit besteht in einem Sich-Abwenden des Ichs von denjenigen spezifischen Momenten seines Wesens, die ihm von Natur aus gleichsam am nächsten

stehen, in einem „Abfall" vom Idealen, einer Auflehnung gegen die normale Ordnung im All-Einen, einem Mehrseinwollen. Von diesem Standpunkt aus findet der Energiebegriff, das Wesen der Weltprozesses, der Zeit und des Zeitbewusstseins Erklärung. Es ergibt sich ein vermittelnder Standpunkt zwischen Determinismus und Indeterminismus.

Die Ethik erscheint als ein Teil der Metaphysik, wenigstens erhält sie erst aus dieser die völlige Einsicht in ihre Normen. Hat das Unsittliche seinen Ursprung in einem unsinnigen Abfall des Ichs von seiner ewig natürlichen Haltung, von seinem ewig selbstverständlichen Einverständnisse mit der Ordnung der Dinge im All-Einen, so besteht das Wesen des Sittlichen in dem Festhalten des Ichs an dieser vom absoluten Standpunkte aus richtigen, natürlichen Haltung. Das Sittliche in seiner allgemeinsten Form wird als eine den wahren Werten der Dinge entsprechende Haltung des Ichs definiert. Die ethischen Systeme der Vergangenheit, insonderheit der Standpunkt KANT's und derjenige SCHOPENHAUER's, finden eine kurze Charakteristik; schliesslich wird eine Lösung des Freiheitsproblems gegeben in der Erkenntnis, dass die freie willensartige Urtätigkeit des Lebens ein zeitlicher, in der Zeit stets wieder erneuter Akt ist, der zugleich eine überzeitliche Seite hat.

Nordhausen a. Harz. MAX NATH.

William Stern, HELEN KELLER. Die Entwicklung und Erziehung einer Taubstummblinden als psychologisches, pädagogisches und sprachtheoretisches Problem. Berlin, 1905 Reuther u. Reichardt. Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie und Physiologie. VIII 2).

HELEN KELLERS Autobiographie gehört zu den interessantesten Büchern der Weltliteratur, aber sie ist reichlich durchsetzt von Selbsttäuschung und phantastischen Konstruktionen. Sie muss kritisch gelesen werden. WILLIAM STERN unternimmt in der vorliegenden Broschüre, die psychologisch wertvollen Ergebnisse herauszuschälen und die pädagogischen Konsequenzen zu ziehen, nicht ohne gelegentlich selbst in den Fehler seiner Vorlage, des Konstruierens, zu verfallen. Die aus dem Falle KELLER von vielen erwarteten neuen Aufschlüsse über Psychogenesis, insbesondere über das Problem des Angeborenseins, ergaben sich nicht, wie überhaupt nichts der psychologischen Analyse Unzugängliches vorlag, Selbst für die noch von STERN behauptete Ausnahmestellung HELEN KELLERS hinsichtlich der Sinneswahrnehmungen und deren Verwertung finden sich Parallelen bei Taubstummen wie bei Blinden überhaupt, so für die Beobachtung, dass die Verfeinerung des Tastsinns nicht eine physiologische Steigerung, sondern eine bessere Verwertung des sinnlichen Materials sei, so auch für die Leistung des passiven Tastens und die Empfindlichkeit der gesamten Hautoberfläche. Hinsichtlich der Gemeinempfindungen, wie sie auf Milieuveränderungen, auf Witterungserscheinungen, auf Klima usw. reagieren, wie sie Ausdrucksbewegungen deuten und ästhetisch verwertet werden, weise ich das letztere als Selbsttäuschung ab und hinsichtlich der ersteren Leistungen würde erst eine Statistik der Treffer und Nieten etwas Positives ergeben. Wohlgefallen an gewissen Formen von Musik findet man übrigens bei den meisten Taubstummen, es beruht auf rhythmischen taktilen Empfindungen, wie über-

haupt der Bewegungsrhythmus eine grosse Rolle in ihrem Empfindungsleben spielt. Die Hervorhebung der motorischen Prozesse in ihrer bei dem vorliegenden Fall eigenartigen Bedeutung vermisse ich in dem ganzen Kapitel über sinnliche Wahrnehmungen.

Bei dem wichtigen Kapitel über die Spracherwerbung HELEN KELLERS kommt STERN zu einer schiefen Auffassung durch seine Bewertung der Fingersprache, die er in Gegensatz zu der Lautsprache setzt, während das wesentliche nicht deutlich zum Ausdruck kommt, nämlich dass sie eine Form der Wortsprache ist, eine Buchstabenschrift in die Luft oder in die Handfläche. HELEN KELLER ist also in der normalen Wortsprache unterrichtet worden, nur mit Hilfe anderer Sprachzeichen. Dies war bei H. K. eine Notwendigkeit, bei sehenden Taubstummen würde die geschriebene und gedruckte Schrift der normale Ersatz dafür sein. Es ist auch unzulässig, aus der Methode der MISS SULLIVAN bindende Forderungen zu entnehmen für die Taubstummenpädagogik überhaupt. Die Hauptbedingung eines über das Durchschnittsmass hinausgehenden Erfolges bei Taubstummen ist, die taubstummen Personen bis zur Sprachbeherrschung und bei der Stoffaneignung unausgesetzt pädagogisch beeinflussen zu können, wie dies bei günstigen Verhältnissen im Privatunterricht möglich ist, da bei Taubstummen der geistige Erwerb stagniert, wenn der direkte Einfluss aufhört. Liegen solche Verhältnisse vor, so sind auch sonst, unabhängig von der Methode, überraschende Erfolge erzielt worden, wenn das Individuum selbst sich als bildsam erwies.

Leipzig. PAUL SCHUMANN.

Oskar Pfister, Die Willensfreiheit. Eine kritisch-systematische Untersuchung. Berlin 1904, Georg Reimer. gr. 8°. XII u. 405 S.

Die vorliegende, grossangelegte Untersuchung verdankt ihre Entstehung einem Preisausschreiben der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion vom Jahre 1900, der in folgender Fassung veröffentlicht wurde: Kann man sich für die Theorie des Indeterminismus (KANTS transzendentaler Willensfreiheit) mit Recht auf Tatsachen des Seelenlebens berufen? Ist diese Theorie aufrecht zu erhalten gegenüber den neueren wissenschaftlichen Untersuchungen über die Regelmässigkeit in den menschlichen Willenstaten, den Zusammenhang zwischen physiologischen und psychologischen Erscheinungen usw.? Welche Bedeutung hat sie für Religion und Sittlichkeit? Die Untersuchung PFISTERS verzichtet auf eine historische Vorbereitung, die durch SCHOPENHAUER und SCHOLTEN, durch FONSEGRIVE und MUEFFELMANN im wesentlichen geleistet sei und nähert sich der Aufgabe durch eine psychologische Analyse der Freiheitsvorstellung und des ganzen vielgestaltigen Problems der Willensfreiheit, die die wegweisenden Momente der Freiheitslehre KANTS entnimmt. Der Verfasser unterscheidet eine Freiheit im rein dynamischen und sittlichen Sinne, jedem Freiheitsbegriff ist ein hemmender und ein strebender Faktor eigen, der Streit dreht sich durchaus nur um die Natur des 'empirischen Willens, die Streitfrage lässt sich auf die kurze Formel zurückführen: Gibt es ein Anchandersköunen? Der Determinismus ist diejenige Anschauung, welche an eine durchgängige und ausschliessliche kausale Bedingtheit der konkreten Willenserscheinungen durch die vorausgehenden, sich unabänderlich auswirkenden inneren und äusseren Umstände glaubt und daher die possibilitas utriusque partis verwirft. Unter Indeterminismus versteht er die entgegengesetzte Lehre, die also keineswegs

die Motive als Veranlassungen und Voraussetzungen leugnet, sondern nur dem Willen ein nicht selbst wieder unter dem Kausalgesetz stehendes placet oder non placet reserviert. Für die Lösung des Problems weist der Verfasser mit KANT die apriorische Spekulation ab und gründet sich nur auf die Erfahrung. Es ergibt sich darum die Notwendigkeit, in dem ersten Hauptteile die Beziehungen des Willens zur Aussenwelt zu untersuchen und darüber die Ethnologie, Soziologie, Moralstatistik, Pädagogik, Biologie, Physiologie, Psychopathologie und Kriminalanthropologie zu befragen; der zweite Hauptteil untersucht die Tatsachen des Seelenlebens, der dritte unterzieht die induktiv gewonnenen Ergebnisse einer philosophischen Bearbeitung und prüft die Idee der intelligiblen Freiheit, um eine theoretische und metaphysische Grundlage zu schaffen, er gelangt zur Fixierung eines neuen erkenntnistheoretischen Standpunktes, den der Verfasser als kritischen Transzendentalrealismus bezeichnet.

Liess die Untersuchung der Verhältnisse des Willens zur Aussenwelt noch die Möglichkeit eines indeterminierten individuellen Willenslebens übrig, zeigte aber die Wertlosigkeit dieser Annahme, so weisst die psychische Analyse des Bewusstseinsinhalts den Indeterminismus völlig ab und zeigt die Unverträglichkeit der indeterministischen Voraussetzungen mit den Forderungen und Aussagen eines tieferen sittlichen und religiösen Bewusstseins; die metaphysische Bearbeitung des induktiv gewonnenen Materials endlich fordert als eine Konsequenz aus dem Begriff der Willensfreiheit selbst das Bekenntnis zum Determinismus.

Wir schliessen uns der Meinung des Verfassers an, dass das Problem der Willensfreiheit zu denen gehört, die durch Broschüren, die sich wie Sand am Meere häufen, nicht zu lösen und kaum zu fördern ist, es verlangt von Zeit zu Zeit eine dem Stande des Wissens entsprechende umfassende Bearbeitung, dass es freilich auch zu denen gehört, bei denen man nicht die Miene annehmen darf, den Gegenstand abmachen zu können. So wird auch PFISTERS Buch nur ein Stein zum Bau sein, aber es ist dankenswert.

Leipzig. PAUL SCHUMANN.

Olivier, J. v., Monistische Weltanschauung. VIII und 157 S. Leipzig, C. G. Naumann. 1906. M. 4.—.

Ein besonders gut ausgestattetes Buch; denn es ist ein Vermächtnis. Es gibt sich als den Erkenntnisertrag eines langen und glücklichen, volkswirtschaftlichen und philosophischen Studien gewidmeten Lebens (Verf. sagt uns, dass er „noch mit 78 Jahren sich täglich seines sonnigen Daseins freut"; hört ihrs, ihr Pessimisten?). Beschwerde machen ihm eigentlich nur solche Philosophen (und ihnen hat er sich mehr, als billig sein dürfte, ferngehalten), die sich nicht auf den Bereich des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens einschränken. Er selbst beschränkt sich wesentlich auf Dynamik, kosmische und Molekularphysik; am fernsten liegt ihm das Gebiet der Willenserscheinungen im engern Sinne, des biologischen, d. h. bedürfnismässigen, und des bewusst zweckmässigen Geschehens. Die Welt hat sich ihm enthüllt als ein fortwährendes Geschehen, als ein System von stetig wechselnden Beziehungen immaterieller Kraftzentren, deren jedes nur durch alle andern, gewissermassen als Brennpunkt oder als Schnittpunkt einer unendlichen Anzahl von Kraftlinien („Kraftwegstrecken") besteht. Die zünftigen Philosophen nennen das die Aktualitätstheorie, und sie formulieren sie, mit Vermeidung des dem Verfasser so anstössigen „metaphysischen

Kauderwelsch", etwa so: „Die Welt geschieht, das Seiende sind Vorgänge (und zwar energetische oder Willensvorgänge); was wir Stoff und Struktur nennen, das ist das subjektive, aber nicht etwa willkürliche und bedeutungslose, sondern gesetzmässig entstehende und daher auch nach den Denkgesetzen zu bearbeitende Abbild der Vorgänge, nämlich die Summe der räumlich geordneten Sinnesempfindungen, die die Vorgänge gesetzmässigerweise in uns erregen". Dem Gedankengange, durch den Verf. dies selbstständig gefunden hat, wird man mit Vergnügen folgen. Dankbar anerkennen wird man seine Bemühung um grösste Einfachheit und Klarheit in den mathematisch-dynamischen Betrachtungen und im Herausarbeiten der wenigen Begriffe, auf deren Erörterung er sich beschränkt. Von Verfassers Broschüre: Was ist Raum, Zeit, Bewegung, Masse? Was ist die Erscheinungswelt? (59 S. München 1895) unterscheidet sich vorliegendes Buch durch Erweiterungen und auch durch leicht zu entbehrende Exkurse, z. B. über Kirchenlehren, Volkswohlfahrt u. a., die hier untergebracht sind aus Gründen, die Verf. S. III andeutet: „Ich betrachte dieses Buch als das Schlusswerk meines Lebens, denn nahe dem Untergang steht meine Lebenssonne". Selbst wenn Liebenswürdigkeit wirklich im Grunde auf unsern kleinen Schwächen beruhen sollte, wird es Verf. nicht dennoch freundlich aufnehmen, wenn wir sein Buch liebenswürdig finden?

Schneeberg (Sachsen). Richard Fritzsche.

Dr. Walter Frost, Der Begriff der Urteilskraft bei Kant. Halle 1906, Verlag von Max Niemeyer, 136 S. Preis M. 3,00.

Die mir vorliegende Schrift des Bonner Privatdozenten geht bei weitem über den durchschnittlichen Wert derartiger monographischer Abhandlungen hinaus. Der Verfasser hat es unternommen, einem wichtigen und noch nicht hinreichend geklärten Begriff der Kantischen Philosophie bis an die Wurzeln der kritizistischen Gedankenbildung nachzugraben, aus dem Ganzen der Vernunftkritik seine Bedeutung abzuleiten und seinen Geltungsumfang festzulegen. Der Stil des Buches atmet eine erfrischende Natürlichkeit und Aufrichtigkeit. Methodische aus allen Gebieten der Wissenschaft gewählte Beispiele beleben das Ganze ungemein und stellen das Problem zugleich in einen grösseren, über die Kantische Erkenntniskritik hinauswachsenden Gesichtskreis.

Die Schrift enthält ausser einer Einleitung und einem Schluss, die der allgemeinen Uebersicht dienen, drei Hauptteile. Der erste bestimmt die Bedeutung der „gemeinen Urteilskraft": der Urteilskraft, die im empirischen wissenschaftlichen Denken eine Rolle spielt. Massgebend für diese Untersuchungen sind Kants Anthropologie, die Jaeschesche Logik, sowie gewisse Partien der Kritik der reinen Vernunft. — Der zweite Teil handelt von dem Sinn, den der Begriff der Urteilskraft innerhalb der Transzendentalphilosophie haben kann. In sehr scharfsinniger Weise wird hier besonders das schwierige Problem der schematischen Urteilskraft besprochen. — Bezieht sich der zweite Teil auf die Kantische Gedankenbildung in der Kritik der reinen Vernunft, so beschäftigt sich der dritte Teil mit dem Fortschritt, den diese Gedankenbildung in der Kritik der Urteilskraft erfahren hat: mit dem Prinzip der Urteilskraft und der Bedeutung desselben für Aesthetik und Teleologie.

Aus dem reichen Inhalt der Arbeit seien die wichtigsten Ergebnisse hervorgehoben.

Die im gemeinen Denken des Menschen sich darstellende Urteilskraft ist das eigentlich tätige Prinzip der Intelligenz. Sie ist die rührige Vermittlerin zwischen den Gebilden der Vernunft und des Verstandes: diesen trägen und unproduktiven Regelspeichern, die Begriffe zwar festzuhalten aber nicht zusammenzuweben vermögen. — Die verschiedenartigen Akte des Denkens unterscheiden sich lediglich durch die verschiedene Richtung, welche die zwischen den Gedankenschichten vermittelnde Urteilskraft einschlägt. Dabei ist die Zahl der möglichen Richtungen Legion. KANTs Unterscheidung von „bestimmender" und „reflektierender" Urteilskraft bietet in dieser Hinsicht nur zwei repräsentative Fälle einer unendlichen Kette von Möglichkeiten. Seine Unterscheidung ist übrigens doppeldeutig. Das Kriterium des Besonderen und Allgemeinen einerseits, des Wählens und Erfindens andrerseits machen KANTs Einteilung der Urteilskraft in „reflektierende" oder „bestimmende" schillernd und unbestimmt.

In der transzendentalen Erkenntniskritik spielt der Begriff der Urteilskraft keine glückliche Rolle. Er bezeichnet hier kein lebendiges Geschehen, sondern das Verknüpftsein von Kategorien und Anschauungsformen d. h. von Erkenntniselementen, die erst durch Abstraktion auseinandergespaltet wurden. Inwieweit diese Spaltung relativ berechtigt ist, dürfte zweifelhaft bleiben. Die absolute Trennung, die KANT einführt, ist jedenfalls unberechtigt.

In der Kritik der Urteilskraft erhält die transzendentale Deduktion der Kritik der reinen Vernunft eine wichtige Fortsetzung durch die Aufstellung eines eigenen Prinzips der Urteilskraft: es ist der transzendentale Begriff der Technik, der eine neue Gattung des Apriori charakterisiert. Er erhält seine transzendentale Rechtfertigung durch ein Analogieverhältnis zur praktischen Vernunft. Dies Prinzip, das erweitert den Gedanken einer allgemeinen Zweckmässigkeit der Natur für den Gebrauch der Urteilskraft bedeutet, findet seinen fruchtbarsten Boden in der Naturteleologie und in der Aesthetik. In der ersteren geht es als eine wissenschaftliche Maxime, welche die Zweckmässigkeit in den besonderen Erscheinungen der Naturordnung annimmt, neben dem Prinzip der mechanischen Naturerklärung her; man versucht, wie weit man mit beiden Arten der Betrachtung gelangt. In der Aesthetik leitet sich das Prinzip der Urteilskraft ab aus dem logischen Bedürfnis des Intellekts nach Einheit in der Naturerscheinung. Die Frage der Aesthetik ist daher für KANT ebenso eine metaphysische wie eine transzendentale. — Der Verfasser betont mit Recht, dass es sich im ästhetischen Urteil um die schematische Urteilskraft handelt. Er hätte jedoch zur Klärung hinzufügen können, dass es nicht nur im Erhabenen, sondern auch beim Schönen einer Vorbereitung des ästhetischen Urteils durch die gemeine Urteilskraft bedarf.

Das Studium des neuen Buches kann auf das Wärmste empfohlen werden. Den Studierenden bringt es wertvolle Aufschlüsse über das Gewebe des gesamten KANTischen Denkens. Der KANTkenner findet in ihm beachtenswerte Untersuchungen über noch nicht hinreichend beleuchtete Fragen. Jeder aber empfängt den Eindruck eines selbständigen, reifen, manchmal selbst bedeutenden Denkens. Zur Charakteristik der geistigen Eigenart des Verfassers sei besonders auf die Ausführungen über die teleologische Betrachtung der Wissenschaften (S. 34—41) und über die Methode der Transzendentalphilosophie (S. 50—61) hingewiesen.

Paris. GÜNTHER JACOBY.

A. R. Fritzsche, Vorschule der Philosophie. Eine Anleitung zum Nachdenken über unsere Begriffe von Gott und Welt im Anschlusse an den Interessenkreis der obersten Klassen höherer Lehranstalten. Leipzig 1906, Dürr'sche Buchhandlung. VI und 172 S. Geb. 2,90 M.

Ein Versuch, den propädeutischen Unterricht über die Elemente der Psychologie und Logik hinauszuführen zu einem Ausblicke auf Erkenntnistheorie und Metaphysik. Ueber seine Stellung zu letzterer sagt Verf. (S 73): „Die Erkenntnislehre besteht in dem Satze: der Mensch ist das Mass aller Dinge. Dieser Satz lässt sich auch in die Form einer metaphysischen Aussage bringen: Das bist du. Die Metaphysik besteht in dem Satze: die Welt geschieht. Diese beiden Sätze sind gleichbedeutend. Philosophie als Lehre ist die Erläuterung dieser beiden Sätze". Also voluntaristische Erkenntnistheorie und Metaphysik dem Verständnisse von Anfängern nahezubringen, ist die Absicht des Buches. „Dem philosophischen Unterrichte in Oberprima", sagt Verf. S. III, „ist die Aufgabe gestellt, empfänglichen Jünglingen den Uebergang von der Naivität zur Besonnenheit (im philos. Sinne) so zu gestalten, dass ihnen dabei die geistige Jugendschönheit erhalten bleibt, die man Idealismus nennt. Die Absicht war, die Schüler mit Interesse zu erfüllen für die philos. Gedankenwelt, die ihnen die Universität eröffnen wird, und zugleich diesen Unterricht mit dem deutschen, dessen Mittelpunkt Goethe ist, in fruchtbare Wechselbeziehung zu setzen. So ergab sich von selbst die Aufforderung, die enge Verwandtschaft hervorzuheben, die zwischen Goethes Weltanschauung und dem voluntaristischen Idealismus besteht, dem nach dem Urteile von Männern wie W. Wundt, E. v. Hartmann, F. Paulsen, P. Deussen, Th. Lipps, Th. Ribot die philosophische Zukunft gehört". Den voluntaristischen Einzelrichtungen, insbesondere auch Schopenhauer und Hartmann gegenüber, ist Verf. zurückhaltend. Sein Bemühen geht nur dahin, die Durchführbarkeit einer voluntaristischen, vor der Einseitigkeit des Materialismus schützenden Grundansicht darzutun, so in den Abschnitten über Erkennen, Denken und Sein, Naturphilosophie und Voluntarismus, Schein und Erscheinung, Platonische Ideen, Kantische Kategorien, Weltanschauung, Pantheismus, Pessimismus und Optimismus u. dgl.

Wie Ref., so werden auch viele andere Leser in Haupt- und Nebensachen anderer Ansicht als Verf. sein. Er sucht auf einem Gebiete, wo unsere Erkenntnisse noch fragmentarisch und unsicher sind, zu einem Ganzen durchzudringen; er nennt das Synthese. Aber hier ist alles noch im Flusse. Dem älteren (Häckelschen) Darwinismus gegenüber sucht sich unter den Biologen eine neue Richtung durchzusetzen, die neben dem Begriffe der Ursache auch den des Zweckes besonders zur Erklärung der organischen Bildungen verwendet, und die in Francé's „Zeitschrift für Entwicklungslehre" sich ein besonderes Organ neuerdings gegeben hat. Verf. stellt sich mit Entschiedenheit auf die Seite dieser neuen Richtung. Diese Entschiedenheit vermag Ref. nur deshalb nicht zu tadeln, weil sie ihm selbst sympathisch ist. Dafür vermisst er manches, was in einer Vorschule wohl am Platze gewesen wäre. Die sporadische Anführung einzelner Philosophen hätte ergänzt werden können durch eine wenn auch kurze Darstellung der Gesamtanschauung, wenigstens solcher Heroen der Philosophie, wie Spinoza, Leibniz. Die Begriffe „Raum und Zeit" hätten eine zusammenfassende Erörterung in einem besonderen Abschnitte verdient. Der Gedankengang längerer Paragraphen hätte durch Absätze auch äusserlich übersichtlicher gestaltet

werden können. Aber alles das vermag den Wert des Buches nicht zu beeinträchtigen, dem der volle Erfolg zu wünschen ist. Denn der Verf. hat bei einer einfachen und klaren, von jeder Redensart gänzlich freien, dabei warmen und stellenweise geradezu glänzenden Schreibweise unter steter Beziehung auf die Weltliteratur, auf die verschiedensten Gebiete der Geistes- und Naturwissenschaften, auf allbekannte Erscheinungen des täglichen Lebens wie auf die neuesten Forschungen in der Biologie und Physik nicht nur eine höchst interessante Anleitung zum philosophischen Verständnisse der Welt gegeben, sondern hat es auch ausgezeichnet verstanden, das Interesse zur Betrachtung alles Seienden sub specie aeternitatis anzuregen. In letzterem sieht Ref. den ganz besonderen Wert des Buches. Es wird nicht nur unter der verständnisvollen Anleitung eines kundigen Lehrers im Schulunterrichte im Interesse der Hebung der sehr vernachlässigten philosophischen Bildung Kenntnisse vermitteln, sondern auch nach und ausserhalb der Schule zum Erringen einer Welt- und Lebensanschauung anregen. Dabei unterscheidet der Verf. genau und ausdrücklich philosophische Mythen von Tatsachen und Denkgesetzen als alleinigen Grundlagen des Philosophierens. Daneben wird das religiöse Gefühl in den Abschnitten über metaphysisches Gefühl, Symbole, Mystik und sonst in einer wohltuend berührenden Art gewürdigt.

Schneeberg i. Erzgeb. WALTHER REGLER.

W. Freytag. Über den Begriff der Philosophie. Halle a. S., Verlag von Max Niemeyer 1904. 47 S.

RAOUL RICHTER sagt in einem Vortrage (Philosophie und Religion), auf dem Philosophenkongress in Genf 1904 habe man über den Begriff der Philosophie nicht die geringste Einigung erzielt. Dass W. FREYTAG's kritische Untersuchung zu einem allgemein befriedigenden Resultate führt, ist auch nicht anzunehmen. Ich berichte kurz über den Inhalt der empfehlenswerten Schrift. —

Der Umfang des Begriffes Philosophie ist wenig zweifelhaft, die Definition muss den Inhalt feststellen. Vom inhaltlichen Sprachgebrauche kann sie aber nicht ausgehen, denn der ist wechselnd. Fasst man die üblichen Definitionen in Gruppen zusammen, so ist Philosophie entweder eine (genauer zu bestimmende) Wissenschaft mit besonderer Methode, oder eine von einem besonderen Gegenstande. Zwischen beiden Meinungen steht die, welche in der Philosophie ein technisches Unternehmen mit besonderem Zwecke zu erblicken glaubt, das soll heissen, welche die Beziehung zum Leben in den Vordergrund rückt.

Nun bestimmt der Gegenstand, nicht die Methode die Wissenschaft, also ist Philosophie nicht als Wissenschaft mit besonderer Methode zu betrachten.

Auch blosse Technik ist die Philosophie nicht; sie ist reine Theorie. Eine Technik kann man ihr wohl zur Seite stellen, aber nur als Anwendung, denn die Wissenschaft bestimmt ihr Arbgeitsgebiet zwar nicht zwecklos, aber ohne Rücksicht auf technische Zwecke.

Demnach bleibt, dass Philosophie Wissenschaft von einem besonderen Gegenstande ist. Durch Eingrenzung der in vorhandenen Definitionen enthaltenen Fehler wird als Ergebnis gewonnen: Philosophie ist Geisteswissenschaft, und zwar systematische, welche die Vorgänge nicht nur in ihrem, Sein, sondern auch nach ihrer transzendenten Bedeutung untersucht.

Der Stil, besonders die Beweisführung ist knapp, manches treffende Urteil ist eingestreut.

D. Dr. Georg Runze, Metaphysik. Webers Illustrierte Katechismen. Bd. 249. Leipzig, I. I. Weber 1905. XII u. 424 S.

Metaphysik ist ein schwieriges Gebiet, besonders wenn sie gemeinverständlich gefasst werden soll. Abschnitt 2 der Einleitung, „der Name Metaphysik", beweist das gleich; dem Schreiber fällt es schwer, den Begriff in Worte zu fassen, dem Leser, den Sinn dieser Worte zu erfassen. Wenn von einer Wissenschaft geredet wird, welche „das Sein als Sein betreffen" soll und zwar „in der Form der allgemeinsten und abstraktesten Begriffsbildung", dann versagt mein Fassungsvermögen; ich kann mir bei diesen Worten nichts denken.

Die spezielle Aufgabe, über die Probleme zu orientieren und — soweit das möglich ist — neue Lösungsversuche anzubahnen, ist namentlich in ihrem ersten Teile befriedigend gelöst. Einschränkungen hinsichtlich der Breite wie der Tiefe, die sich öfter bemerkbar machen, sind sicher durch den Zweck des Buches bedingt Ein Register würde den Wert des Buches erhöhen. Verlieren hingegen würde es nichts, wenn die Einführung des terminus „Zweck" nicht mit JAKOB BÖHMES Bekanntschaft mit Schusterzwecken in Zusammenhang gebracht würde. JAKOB BÖHME war ein ehrlich strebender Mann und verdient solchen Spott nicht.

Dr. Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1905. 55 S.

Ein Vortrag, welcher die Bedeutung der KANTischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft feststellen will.

Die Psychologie kann der Religion nicht beikommen, der, wie ausführlich dargelegt wird, Mystik und Irrationalität eignet. Am erfolgreichsten ist noch die englisch-amerikanische Psychologie mit ihren Untersuchungen gewesen. Die Religionswissenschaft fordert nach T. eine Synthese des Empirischen und Rationalen, die er in KANTS Lehre findet. Freilich wird KANTS Meinung „korrigiert", so dass sie wesentlich nur Ausgangspunkt der Untersuchung ist

Karl Fries, Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon. Tübingen 1904, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VIII und 125 S.

Das Buch bietet mehr, als nach blosser Kenntnisnahme des Titels zu vermuten ist, nicht eine im engen Rahmen gehaltene Spezialuntersuchung, sondern ein Stück der Geschichte des menschlichen Geistes.

Die Schwierigkeit, verbindende Fäden zwischen der hellenischen und älteren Kulturen klar aufzudecken, führt zu der Annahme, die griechische Kultur sei eine im engen Kreise ganz oder doch in der Hauptsache selbstständig erzeugte. Die griechische Philosophie erscheint dann als eine fast voraussetzungslos erstandene; sie steht überraschend schnell auf dem Höhepunkte ihrer Entwicklung, um allmählich auf eine niedrigere Stufe zu sinken, die lange festgehalten wird. Die Autorität ED. ZELLERS stützt die Ansicht derer, welche die Beeinflussung griechischer Denker durch das Ausland in Abrede stellen, U. WILAMOWITZ sieht in den Griechen die Schöpfer der literarischen Gattungen.

Dem gegenüber betont Fries den Zusammenhang der Kultur der altorientalischen Reiche mit der griechischen. Indem er den philosophischen Dialog bis zu seinem frühesten Anfange zurückverfolgt, zeigt er, dass „ein grosses Band . . . die Gedankenwelt des gesamten Altertums" umfängt, auch Hellas nicht ausschliessend. Mit den Gedanken wandert auch die Ausdrucksweise. So erscheint zum Schlusse der philosophische Dialog als das Produkt eines Entwickelungsprozesses, der sich in drei Erdteilen abgespielt hat. Aus Aegypten stammt die Form des Dialogs; das Buch Hiob bezeichnet einen Punkt der Entwicklungsreihe, zwei Weltanschauungen ringen hier miteinander; in Indien bildet sich unter dem Einfiusse des Buddhismus der philosophische Dialog aus, der in Griechenland seine Fortbildung, in Platon seinen Höhepunkt erreicht, Persien und Kleinasien sind als Vermittler erwähnt, selbst eigenartig übereinstimmender Züge bei Confucius wird gedacht.

Das Buch ist nicht nur für den Fachmann geschrieben. Es ist für jeden Gebildeten höchst anziehend und anregend, eine Lust, darin zu lesen.

Dr. A. Stellmacher, Auf neuer Bahn. Kleine Beiträge zu einem alten Kulturproblem. Hamburg 1904, Geb. Lüdeking. VII u. 140 S.

Der Verfasser bekämpft den Alkoholgenuss, und das ist freudig zu begrüssen. Aber nur das I. Stück: „Enthaltsamkeit oder Mässigkeit?" und etwa doch noch das VII. als Ergänzung: „Die Energie des Alkohols" sind erfreuliche Leistungen. Wenn Verf. sich auf neuer Bahn zu befinden glaubt, kann ich das nur auf die Art des Kämpfens beziehen, und von der ist nur zu wünschen, dass sie bald verschwinde. Mit unfeinen Wendungen dient man der guten Sache nicht, und leider sind sie zahlreich vorhanden. Es muss ein merkwürdiger Leserkreis vorausgesetzt werden, wenn man den Versuch wagen darf, durch solche Ausfälle über die Inhaltsleere der meisten Beiträge hinwegtäuschen zu wollen. Oder soll der Ausdruck „Professorengans" etwa „feine Ironie" sein? Es widerstrebt mir, in dieser Zeitschrift weitere Stilproben zu geben.

Da das Buch zur Besprechung in dieser philos. Zeitschrift eingereicht ist, möchte ich noch ein kurzes Wort sagen: Ob der Feuilleton-Stil bei einer so ernsten Sache am Platze ist, will ich nicht erörtern. Eins fällt mir auf: Nietzsche und kein Ende! Und mehrfach habe ich schon gefunden, wo in solchem Stile geredet wird, muss sich der Leser mit Nietzsche-Zitaten überschütten lassen — ich sinne, ob da eine Beziehung vorhanden ist? — Nicht ganz klar ist mir auch der Gebrauch des Wortes „Positivismus", das an einer Stelle (p. 133) hereingeschneit erscheint.

Auerbach (Vogtl.) Leo Rauschenbach.

Karl Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Jena, E. Diederichs, 1906. XII und 198 S.

Unter dem obigen Titel ist 1903 von K. Joël ein Baseler Universitätsprogramm erschienen. Bereichert um einen Anhang „Archaische Romantik" ist dieses zu dem vorliegenden Buche geworden.

Zeller hat in seiner Darstellung bei den Vorsokratikern wesentlich ihren Gegensatz zum Volksglauben, also das antireligiöse Element betont. Joël sucht nun nachzuweisen, dass in ihnen eine eigentümliche, mystische,

nicht volkstümliche Religiosität lebt, die sogar der Quell ihrer Naturphilosophie sei. Das Wesen aller Mystik sei Versenkung des Subjekts in die Welt, in Gott, zugleich aber Subjektivierung der Welt, Auffassung der Welt durch das Gefühl. THALES mache den Anfang damit, indem er nicht bloss sage: Alles ist Wasser, sondern auch: Alles ist beseelt und alles ist voll von Göttlichem. Noch mehr strebten seine Nachfolger, sogar DEMOKRIT, nach Beseelung der Welt.

Die Begriffe, auf denen die Naturphilosophie der Renaissance beruht, seien Einheit und Unendlichkeit. Beide könnten nie objektiven, sondern nur subjektiven Ursprunges sein, nicht vom Sinne, sondern vom Gefühle gegeben. Der Urheber der Naturphilosophie der Renaissance, NICOLAUS CUSANUS, war Mystiker; er hat auf viele seiner Nachfolger eingewirkt, andere kamen direkt von der deutschen Mystik zur Naturbetrachtung. In NICOLAUS CUSANUS, AGRIPPA, PARACELSUS, CARDANUS, BRUNO, BÖHME, ANGELUS SILESIUS herrscht eine gemeinsame Grundstimmung.

Die Parallelen, die JOËL zwischen den antiken Naturphilosophen und denjenigen der Renaissance zieht, sind sehr eindringend und psychologisch interessant; so wenn er die leidenschaftliche Sprache des „Feuergeistes" HERAKLIT mit derjenigen des LORENZO VALLA, des PARACELSUS, des AGRIPPA vergleicht. Selbst manches scheinbar Zufällige gewinnt Bedeutung: so der Name der Elemente bei den Griechen, *στοιχεῖα* Buchstaben, ein Name, der ebenso anthropomorph ist und auf derselben Metapher beruht, wie „das Buch der Natur", in dem die Philosophen der Renaissance lesen wollen. Einiges freilich scheint mir zweifelhaft, z. B. ob man den *λόγος* des HERAKLIT als „Wort" auffassen darf, wie JOËL tut (S. 90).

Der Anhang gibt eine Vergleichung des romantischen Elements, das in der antiken Naturphilosophie steckt, mit den Denkern der deutschen Romantik, besonders mit FR. SCHLEGEL und NOVALIS. Die Aehnlichkeiten sind oft überraschend.

JOËL's Buch scheint mir in zwei Richtungen verdienstlich: Erstens sieht er immer in dem antiken Philosophen den ganzen Menschen, während wir sonst nur den Denker beachten. Zweitens liefert er einen Beitrag zum Beweise, dass nicht bloss für praktische, sondern auch für theoretische Ideen der Satz VAUVENARGUES' richtig ist: Les grandes pensées viennent du coeur.

Leipzig. PAUL BARTH.

II.

Philosophische und soziologische Zeitschriften.

Archiv für Philosophie, I. Abteilung (Berlin, Reimer.)

Bd. 20, Heft 2 (N. F. XIII, 2).

K. Joel, Die Auffassung der kynischen Sokratik. II.
H. Gomperz, Zur Syllogistik des Aristoteles.
W. Capelle, Zur antiken Theodicee.
P. Hadelin Hoffmann, La Synthèse doctrinale de Roger Bacon.
Jahresbericht.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. (Leipzig, Voigtländer).

Bd. 129, Heft 2.

A. Oelzelt-Newin, Die unabhängigen Realitäten.
W. Schallmayer, Auslese beim Menschen.
A. Meinong, Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. II.
Neu eingegangene Schriften. — Aus Zeitschriften. — Notizen etc.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, (Leipzig, J. Ambr. Barth). (I. Teil: Zeitschrift für Psychologie.)

Bd. 43, Heft 5 und 6.

G. Heymans u. E. Wiersma, Beiträge zur speziellen Psychologie auf Grund einer Massenuntersuchung.
H. Abels, Ueber Nachempfindungen im Gebiete des kinästhetischen und statischen Sinnes (Schluss).
M. Urstein, Ein Beitrag zur Psychologie der Aussage.
N. Ach, Zweiter Kongress für experimentelle Psychologie.
Literaturbericht.

Bd. 44, Heft 1 und 2.

C. Stumpf, Ueber Gefühlsempfindungen.
F. Krueger u. C. Spearman, Die Korrelation zwischen verschiedenen geistigen Leistungsfähigkeiten.
Literaturbericht.

Archiv für die gesamte Psychologie (Leipzig, Engelmann).

VIII. Bd., Heft 3 u. 4.

Schultze, F. C. O., Einige Hauptgesichtspunkte der Beschreibung in der Elementarpsychologie. I. Erscheinungen und Gedanken. II. Wirkungsakzente sind anschauliche, unselbständige Bewusstseinsinhalte.
Peters, W., Aufmerksamkeit und Reizschwelle.
Literaturbericht. — Referate.

Kritische Blätter für die gesamten Sozialwissenschaften (Dresden, Boehmert).

II. Heft XII.

I. Teil:
H. Beck, Industrielle Lösungsmethoden und Lohnpolitik.

M. Lessing, Neuere Beiträge zur Frauenfrage.
M. Behrend, Die Schiffahrtsabgaben und die deutsche Reichsverfassung.
II. Teil: Einzelbesprechungen.
III. Teil: Miscellen.

III, Heft 1.

R. Dietrich, Jahrbücher der Weltwirtschaft.
W. Feld, Ueber die wissenschaftliche Einzelbeobachtung individualwirtschaftlicher Erscheinungen.
H. Beck, Industrielle Löhnungsmethoden und Lohnpolitik.
Hofmann, Neuere Wohnungs-Enquêten.
Einzelbesprechungen, Miscellen.

III, Heft 2.

R. Siebert, Neuere Bestrebungen auf dem Gebiete des Kaufmännischen Unterrichtswesens in Deutschland und Oesterreich.
A. Voigt, Zum Streit um Kleinhaus und Mietkaserne.
Einzelbesprechungen. — Miscellen. — Bibliographie.

Kantstudien (Berlin, Reuther u. Reichard).

Bd. XI, Heft 3 u. 4.

W. Frost, Kants Teleologie.
A. Tumarkin, Zur transcendentalen Methode der Kantischen Aesthetik.
R. Eucken, Ein neues Buch über Fichte.
E. Sänger, Kants Auffassung von der Bibel.
A. Messer, Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts.
W. Reinecke, Eine französische Huldigung an Kant.
L. Zahlfleisch, Zu Kants Kr. d. r. Vern. S. 651 (Kehrbach) im Zus. d. Systems.
Rezensionen. — Selbstanzeigen. — Mitteilungen.

Philosophisches Jahrbuch (Fulda, Aktiendruckerei).

L. Baur, Der gegenwärtige Stand der Philosophie.
K. Kringe, Darf der Mensch nach den Prinzipien Herbarts erzogen werden?
F. Klimke, Der Instinkt.
R. Stölzle, Newtons Kosmogonie.
L. Meier, Robert Boyles Naturphilosophie.
A. Müller, Ludwig Boltzmann als Philosoph.
Rezensionen u. Referate. — Zeitschriftenschau. — Miscellen u. Nachrichten.

Philosophische Arbeiten (Giessen, Töpelmann).

I. Bd., 3. Heft.

A. Görland, Der Gottesbegriff bei Leibniz.

Menschheitsziele (Leipzig, Wigand).

1907. Heft 1.

Geleitwort.
M. L. Becker, Wolfgang Kirchbach.
W. Kirchbach, Ruhendes Licht.
W. Kirchbach, Zur Beurteilung Giordano Brunos.
Was lehrt der Monismus?
G. P. S. Cabanis, Gedichte.
R. Penzig, Das Evangelium des Kindes.
M. Schwann, Ein Nachtgang.
G. Ruseler, Welträtsel.
S. R. Steinmetz, Negative Kulturgeschichte.
J. Unold, Religion und Ethik.
G. P. S. Cabanis, Kinder der Sterne.
H. Pudor, Die Tier-Psyche in der modernen Kunst.
W. Schallmayer, Die Erbentwicklung bei Völkern.
W. St. Ist der heutige Religionsunterricht zweckentsprechend?
A. E. Elmhain, „Ein Kunstwerk sollte unser Leben sein."
H. Molenaar, Ein französischer Bismarckverehrer.
H. Ernst, Consumor inserviendo patriae.
Bücherbesprechungen. — Zeitschriften Rundschau. — In memoriam Wilhelm Houtz.

The Hibbert Journal (London, Williams & Norgate).

Vol. V, No. 2.

C. Fraser, Our final venture.
A. O. Lovejoy, The entangling alliance of religion and history.

P. Sabatier, La crise religieuse en France et en Italie.
G. G. Coulton, The failure of the friars.
R. S. Conway, The Messianic idea in Vergil.
R. J. Campbell, The Christian doctrine of atonement as influenced by semitic religious ideas.
Hastings Rashdall, A grave peril to the liberty of churchmen.
C. S. Patton, The new theism.
F. F. Grensted, The "Eternal Now" in Anglican theology.
H. Mac Coll, Chance or purpose?
B. de Sélincourt, The parallelism of religion and art.
W. R. Boyce Gibson, A place policy for idealists.
Discussions. — Reviews. — Bibliography of recent literature.

Ceska Mysl (Prag, Laichter).

Ročnik VIII., Sesit I.

Zdeněk Nejedly, Otokar Hostinsky.
J. Máchal, Une page détachée de l'histoire de la critique littéraire tchèque.
B. Matějka, Prof. Hostinský et les études de l'histoire des beaux arts dans la faculté tchèque de philosophie.
Fr. Krejčí, Ot. Hostinský et sa philosophie.
Fr. Čáda, Ot. Hostinský et les problèmes de l'éducation esthétique.
Fr. Drtina, Ot. Hostinský et l'instruction populaire.
Arne Novák, Ot. Hostinský et la poésie.
Analyses. — Documents. — Faits divers.

Przeglad Filozoficzny (Warschau, Nowogrodzka).

Rok IX, Heft IV.

W. Heinrich, Les visions de nos rêves.
J. Joteyko, Théorie des algogènes.
W. Rubczyński, Le critère de la vérité dans la théorie de cognition des premiers stoïciens et de Descartes.
J. Kodis, Irrationalité des idées comme source de la métaphysique.
Supplément
I. Radziszewski, Polska Bibliografia Filozoficzna.
No. 3. (Anhang z. Obigem.)

Rivista Filosofica (Pavia, Bizzoni).

Vol. IX, Fasc. IV.

Per Carlo Cantoni.
A. Faggi, Gli albori della Psicologia in Grecia.
G. Zuccante, S. Bernardo e gli ultimi canti del Paradiso.
G. Vidari, Il moralismo di Kant.
G. d. Valle, La fase attuale della Psicologia sperimentale ed il Congresso di Würzburg.
Rassegna Bibliografica. — Notizie e Pubblicazioni. — Libri ricevuti.

La Cultura Filosofica (Firenze, Manzoni).

Anno I, No. 1.

F. de Sarlo, La conoscenza scientifica secondo E. Mach.
A. Aliotta, L'idea di evoluzione nella chimica.
G. Calò, Per una scienza dell' educazione.
Kritiken. — Eingegangene Bücher.

Mind (London, Williams & Norgate).

New Series No. 61.

H. Rutgers Marshall, The Time Quality.
H. A. Prichard, A Criticism of the Psychologist's Treatment of Knowledge.
G. Cator, The Structure of Reality.
R. F. A. Hoernlé, Image, Idea and Meaning.
T. M. Forsyth, The Conception of the Unknown in English Philosophy.
Critical Notices. — New Books. — Philosophical Periodicals. — Notes.

Proceedings of the Aristotelian Society (London, Williams & Norgate).

New Series. Vol. VI.

H. Rashdall, Causality and the principles of historical evidence.
Sh. H. Hodgson, Teleology.
G. E. Moore, The nature and reality of objects of perception.

J. Solomon, Is the conception of "Good" undefinable?
T. P. Nunn, The aims and achievements of scientific method.
F. Tavani, On a certain aspect of reality as intelligible.
F. B. Jevons, Timelessness.
F. C. S. Schiller, B. Bosanquet & H. Rashdall, Symposium, can logic abstract from the psychological conditions of thinking?
G. D. Hicks, Sense presentation and thought.
G. F. Stout, Neo-Kantism as represented by Dr. Dawes Hicks.
G. D. Hicks, Reply to Dr. Stout.
Abstract of minutes of the Proceedings for the XXVII. Section.
Report of the executive Committee, etc.

The Psychological Review (Baltimore, Review Publishing Co.)

Vol. XIII, No. 5 folgt im nächsten Hefte.

Vol. XIII, No. 6.

W. B. Pitkin, Reasons for the slight Esthetic Value of the "Lower" Senses.
A. Wyczolkowska, A study of certain phenomena concerning the timit of beats.
J. M. Baldwin, Introduction to experimental logic.
Discussion.

Vol. XIV, No. 1.

W. M. Urban, I. Definition and analysis of the consciousness of value. (I.)
A. H. Lloyd, Tome important situations and their attitudes.
Discussion.

The Psychological Bulletin (Baltimore, Review Publishing Co.).

Vol. III, No. 11.

M. V. O'Shea, Tendencies in child and educational psychology.
Psychological literature. — Books received. — Notes and news.

Vol. III, No. 12.

G. H. Mead, The imagination in Wundt's treatment of myth and religion.
J. H. Tufts, Westermarck on the origin of moral ideas.
Psychological literature, etc.

Vol. IV, No. 1.

E. F. Buchner, I, Psychological progress in 1906.
R. Dodge, An improved exposure apparatus, Psychological literature, etc.

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. (New-York, Scientific Press.).

Vol. III, No. 24.

W. B. Pitkin, A problem of evidence in radical empiricism.
Discussion. — Reviews and abstracts of literature. — Journals and new books. — Notes and news.

Vol. III, No. 25.

F. H. Rousmaniere, A definition of experimentation.
F. L. Wells, Linguistic ability and intellectual efficiency.
Reviews and Abstracts of Literature etc.

Vol. III, No. 26.

R. S. Woodworth, Imageless thought.
Th. P. Bailey, Snapshot of a dream drama.
Discussion, etc.

Vol. IV, No. 1.

F. Kuhlmann, Problems in the analysis of the memory, consciousness.
R. W. Sellars, The nature of experience.
Discussion, etc.

Vol. IV, No. 2.

A. O. Lovejoy, The desires of the self-conscious.
E. L. Thorndike, The mental antecedents of voluntary movement.
Discussion, etc.

Revue Philosophique (Paris, Alcan).

31. année, No. 12.

Naville (Adrien), La morale conditionnelle.
Dugas, La fonction psychologique du rire.

Luquet, Logique rationnelle et psychologisme.
V. Egger, Une illusion visuelle.
G. Richard, Les obscurités de la notion sociologique de l'histoire.
Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Informations. — Table es matières.

32. année, No. 1.

Biervliet (J.-J. Van), La psychologie quantitative.
A. Bertrand, Esthétique et psychologie.
A. Bayet, Sur la distinction du normal et du pathologique en sociologie.
J. Segond, Quelques publications récentes sur la morale.
Analyses et comptes rendus etc.

32. année, No. 2.

H. Robet, Un métaphysicien américain contemporain: S. Royce.
J. J. Van Biervliet, La psychologie quantitative.
F. Le Dantec, Méthodes artificielles et naturelles.
Deux études récentes sur le subsconcient. — Analyses et comptes rendus etc.

Revue Név-Scolastique (Louvain, Institut supérieur de Philosophie).

XIII. année, No. 4.

C. Domet de Vorges, Les manuscrits inédits de Maine de Biran.
P. Hadelin, Une theorie intuitioniste de la connaissance au XIII. siècle.
J. Halleux, A propos d'un livre sur l'existence de Dieu.
F. van Cauwelaert, L'empirio-criticisme.
Mélanges et documents. — Bulletin de l'Institut de Philosophie. — Comptes rendus etc.

Revue de Philosophie (Paris, Chevalier et Rivière).

6. année, No. 12.

C. Domet de Vorges, Dieu infini.
A. D. Sertillanges, La connaissance de Dieu.
N. Vaschide et R. Meunier, La mémoire des rêves et la mémoire dans les rêves. II.
A. Véronnet, La matière, les ions, les électrons.
G. Cazals, Une conception nouvelle de la personnalité.
G. de Pascal, Revue critique de Sociologie.
Analyses et Comptes rendus. — Périodiques. — L'enseignement philosophique.

7. année, No. 1.

J. Grasset, La fonction du langage et la localisation des centres psychiques dans le cerveau.
Ch. Boucand, L'être et l'amour.
A. Véronnet, La matière, les ions, les électrons. II.
J. Lebreton, L'infinité divine depuis Philon jusqu'à Plotin.
Analyses, etc.

III.

Bibliographie.

I. Geschichte der Philosophie.

Abhandlungen der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. XXIV. Bd. Nr. 5 u. 6 u. XXV. Bd. Nr. 1. Leipzig, 1906. 8°. M. 24.—.

Inhalt: XXIV. 6. Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Aerzte Von W. H. Roscher. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Medizin. VII, 240 pp. M. 10.—.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Benno Erdmann. 24. Heft. Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie. Von Hm. Hadlich. Halle, 1906. 8°. VIII, 82 pp. M. 2.40.

Hegel's, G. W. F., Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse mit den Zusätzen aus den Kollegien und einigen Anmerkungen zur Erläuterung, Verteidigung und Berichtigung für den akademischen Gebrauch herausgegeben von G. J. P. J. Bolland. Leiden, 1906. 8°. 76, 1072 pp. M. 30.—.

Kircher, E., Philosophie der Romantik. Aus dem Nachlass herausgegeben. Jena, 1906. 8°. V, 294 pp. M. 7.—

Deussen, P., Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-Parvan — Bhagavadgîtâ — Mokshadharma — Anugîtâ. In Gemeinschaft mit O. Strauss aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, 1906. 8°. XVIII, 1010 pp. M. 22.—.

Morice, Ch., Eugène Carrière. L'homme et sa pensée. Paris, 1906. 18°. M. 3.50.

Schleiermacher, F., Briefe. Jena, 1906. 8°. VIII, 395 pp. M. 4.—.

Simmel, G., Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus. Leipzig, 1907. 8°. XII, 263 pp. M. 4.20.

Studien, Berner, zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von L. Stein. XLIX. Bd. Schopenhauers Seelenwanderungslehre und ihre Quellen. Von C. O. Flink. Bern, 1906. 8°. III, 106 pp. M. 1.50.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

Baillie, J. B., Outline of the idealistic Construction of Experience. London 1906. 8°. 364 pp. M. 10.20.

Kuntze, F., Die kritische Lehre von der Objektivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der kantischen Erkenntniskritik. Heidelberg, 1906. 8°. XVIII, 315 pp. M. 8.—.

Weinstein, B., Die philosophischen Grundlagen der Wissenschaften. Vorlesungen, gehalten an der Universität Berlin. Leipzig, 1906. 8°. XIV, 543 pp. M. 9.—.

III. Allgemeine Philosophie und Metaphysik.

le Dantec, F., L'Athéisme. Paris, 1906. 18°. M. 3.50.

Macleane, D., Reason, Thought and Language, or the Many and the One. London, 1906. 8°. 600 pp. M. 18.—.

dèr Mouw, J. A., Kritische studies over psychisch monisme en nieuwhegelianisme. Leiden, 1906. 8°. 4, 238 pp. M. 7.50.

Ormond, A. T., Concepts of Philosophy. London, 1906. 8°. M. 10.20.

Paul, F., Introduction to Philosophy. London, 1906. 8°. M. 18.—.

Eleutheropulos. Einführung in eine wissenschaftliche Philosophie. Der Wert der bisherigen und der Zustand der Philosophie der Gegenwart. Leipzig, 1906. 8°. VIII, 172 pp. M. 3.

Fullerton, G. S., Introduction to Philosophy. London, 1906. 8°. M. 8.40.

Pastore, A., Del nuovo spirito della scienza e della filosofia. Torino, 1907. 16°. 228 pp. M. 2.50.

IV. Psychologie und Sprachwissenschaft.

Ribot, Th., Essai sur les passions. Paris, 1906. 8°. M. 3.75.

Thorndike, E. L., Elements of Psychology. London, 1906. 8°. M. 9.—.

Lehmann, Alfr., Lehrbuch der psychologischen Methodik. Leipzig, 1906. 8°. VIII, 131 pp. Mit 15 Fig. M. 3.60.

Wundt, W., Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwickelungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. II. Bd. Mythus und Religion. 2. Tl. Leipzig, 1906. 8°. VIII, 481 pp. Mit 8 Abbild. M. 11.—.

Böckel, O., Psychologie der Volksdichtung. Leipzig, 1906. 8°. VI, 432 pp. M. 7.—.

V. Ethik und Rechtsphilosophie.

Hobhouse, L. T., Morals in Evolution. Study in comparative Ethics. 2 vols. London 1906. 8°. M. 25.—.

Wyneken, E. F., Das Naturgesetz der Seele und die menschliche Freiheit. Heidelberg, 1906. 8°. VI, 413 pp. M. 14.—.

Boden, F., Ueber Moral und Religion vom Standpunkt der Geschichte und der Kunst. Hamburg, 1907. 8°. 119 pp. M. 2.—.

Calo, Gi., Il problema della libertà nel pensiero contemporaneo. Palermo, 1906. 16°. XII, 228 pp. M. 3.50.

Schinz, Mx., Die Moralphilosophie von Tetens, zugleich eine Einführung in das Studium der Ethik. Leipzig, 1906. 8°. VI, 152 pp. M. 4.—.

Vitali, L., I santi: Profili storico-ascetici. Firenze, 1906. 16°. XLVII, 524 pp. M. 4.—.

VI. Aesthetik.

Kulke, Ed., Kritik der Philosophie des Schönen. Mit Geleitbriefen von E. Mach und F. Jodl, herausgegeben von F. S. Krauss. Leipzig, 1906. 8°. XVI, 343 pp. Mit Bildnis. M. 6.—.

Lipps, Thdr., Aesthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. II. Tl. Die ästhetischen Betrachtungen und die bildende Kunst. Hamburg, 1906. 8°. VIII, 645 pp. M. 12.—.

Broicher, C., John Ruskin und sein Werk. Kunst-Kritiker und Reformer. 2. Reihe. Essays. Jena, 1907. 8°. VI, 299 pp. M. 5.—.

Paulhan, Fr., Le Mensonge de l'art. Paris, 1906. 8°. M. 5.—.

VII. Philosophie der Gesellschaft und der Geschichte.

Berolzheimer, F., System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. IV. Bd. Philosophie des Vermögens einschliesslich des Handelsverkehrs. München, 1907. 8°. X, 333 pp. S. Nr. 880. M. 8.50.

Crozier, J. B., Wheel of Wealth. Reconstruction of Science and Art of political Economy on Lines of modern Evolution. London, 1906. 8°. 546 pp. M. 15.—.

Kaulla, Rdf., Die geschichtliche Entwicklung der modernen Werttheorien. Tübingen, 1906. 8°. VIII, 282 pp. M. 6.

Reynaud, St., La question sociale et la civilisation païenne. Paris, 1906. 16°. M. 3.50.

Mehlis, G., Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804, gewürdigt vom Standpunkt der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung. Heidelberg, 1907. 8°. III, 140 pp. M. 3.—.

de Montesquiou, L., Le système politique d'Auguste Comte. Paris, 1906. 18°. M. 3.50.

Sander, P., Feudalstaat und bürgerliche Verfassung. Ein Versuch über das Grundproblem der deutschen Verfassungsgeschichte. Berlin, 1906. 8°. VIII, 196 pp. M. 4.—.

Henderson, M. F., Aristocracy of Health. Study of physical Culture &c. London, 1906. 8°. 784 pp. M. 7.20.

VIII. Religionsphilosophie und Theosophie.

Baruzi, Jean, Leibniz et l'organisation religieuse de la terre. Paris, 1906. 8°. M. 10.

Brown, H. C., The historical Basis of Religions: Primitive Babylonian and Jewish. Boston, 1906. 8°. 9, 319 pp. M. 9.—.

Cecil, W. Gascoyne, Science and Religion. London, 1906. 8°. 106 pp. M. 4.20.

IX. Naturphilosophie.

Dennert, E., Die Weltanschauung des modernen Naturforschers. Stuttgart, 1907. 8°. 345 pp. M. 7.—.

Reinhardt, L., Vom Nebelfleck zum Menschen. Eine gemeinverständliche Entwicklungsgeschichte des Naturganzen nach den neuesten Forschungsergebnissen. Die Geschichte der Erde mit 194 Abbildgn. im Text, 17 Vollbildern und 3 geolog. Profiltafeln, nebst 1 farb. Titelbild „Canjon des Colorada" von A. Marcks. München, 1907 8°. VII, 575 u. VII pp. M. 8.50.

X. Allgemeine Pädagogik.

de Dominicis, S., Letture di morale e pedagogia. Torino, 1906. 16°. 621 pp. M. 4.50.

Mocquillon, H., L'art de faire un homme. Conseils pratiques d'éducation moderne. Paris, 1906. 8°. 429 pp. M. 5.—.

Thorndike, E. L., Principles of Teaching based on Psychology. London, 1906. 8°. M. 7.80.

Delvaille, J., La vie sociale et l'éducation. Paris, 1906. 8°. M. 3.75.

Handbuch, enzyklopädisches, der Erziehungskunde. Unter Mitwirkung von Gelehrten und Schulmännern herausgegeben von Jos. Loos. I. Bd. Wien, 1906. 8°. 8, 1071 pp. Mit 225 Abbild. und 9 Separatbeilagen. M. 15.

Marchesini, Gi, Corso sistematico di pedagogia generale. Torino, 1906. 16°. 320 pp. M. 3.50.

Pfeifer, Hm., Ethik in der Volksschule. Die Bergpredigt nach Matthäus und das 1. und 3. Hauptstück. Leipzig, 1907. 8°. VI, 378 pp. M. 4.80.

Schulkind, das, in seiner körperlichen und geistigen Entwicklung, dargestellt von **L. Hoesch-Ernst** und **E. Neumann.** I. Tl. Leipzig, 1906. 8°. M. 18.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Über den Begriff und den Satz des Bewusstseins.

Eine erkenntnistheoretische Untersuchung

von

Max Frischeisen-Köhler, Berlin.

Inhalt:

1) Der Begriff des Bewusstseins im psychologischen und im erkenntnistheoretischen Sinn. Hypothetische Einführung eines dritten Begriffes, des „primären Bewusstseins". Empirischer Nachweis desselben an den Tatsachen der Empfindung. Nur für diesen Begriff gilt der Satz des Bewusstseins. Die hierdurch gegebenen Schranken und die Tragweite des Satzes.
2) Zu gleichem Ergebnis führt die Methode der Selbstbesinnung. Auch sie zeigt, dass das Bewusstsein, das die oberste Bedingung aller Erfahrung ist, nichts Individuelles ist, dass sowohl Innenwelt wie Aussenwelt, Ich- und Nichtich innerhalb seiner liegt. So hebt der Satz des Bewusstseins zwar den absoluten Charakter der Totalität des Gegebenen auf, garantiert aber zugleich dessen empirische Realität.

Unter allen philosophisch bedeutsamen Termini spielt der des „Bewusstseins" eine wichtige, vielleicht die wichtigste, zugleich aber auch eine eigentümliche Rolle. Weit über die besonderen erkenntnistheoretischen Erörterungen hinaus erfreut sich dieser Ausdruck einer ganz ausserordentlichen Verbreitung. So erfährt er vor allem auch in der psychologischen Literatur vielseitige Verwendung. Dass die psychischen Vorgänge wie Denken, Fühlen, Wollen nichts seien, als Zustände oder Aktionen oder Reaktionen des Bewusstseins, gilt oft als Selbstverständlichkeit. Man hat diese Wissenschaft geradezu als die Lehre von den Bewusstseinserscheinungen oder -Zuständen bezeichnet, wobei freilich einige Schwierigkeiten in bezug auf die Annahme eines Unbewussten im Seelenleben entstehen. Und von der Psychologie aus hat

das Wort Bewusstsein seinen Weg in den allgemeinen Sprachgebrauch gefunden. In dem Masse, als unsere Historiker, Juristen und Mediziner und Schriftsteller sich bemühen, eine gewisse Fühlung mit den exakten Wissenschaften von den Gesetzen des seelischen Lebens zu erhalten, eignen sie sich auch äusserlich die dort geläufige Ausdrucksweise an. Es ist kaum möglich, ein neueres Werk der allgemeinen Literatur aufzuschlagen, ohne dass die Bewusstseinstatsachen auftreten, dass ein Selbstbewusstsein, ein Klassenbewusstsein oder sonst irgend ein Bewusstsein erwacht oder schwindet, dass etwas dem einzelnen oder der Gesamtheit oder der Zeit zum Bewusstsein kommt. Ist es verwunderlich, dass das Wort Bewusstsein, das Schicksal aller Schlagwörter teilend, allmählich eine Vieldeutigkeit gewonnen hat, die seinen Gebrauch in einer kritischen Untersuchung ohne vorgängige Analyse nahezu unmöglich macht? Welch eine Mannigfaltigkeit von Bedeutungen mischt sich, wenn man etwa dem Bewusstsein Tätigkeiten, Funktionen, Zustände, Stellungnahmen zuschreibt, von ihm eine Endlichkeit oder Unendlichkeit, Dauer und Permanenz prädiziert, ihm Organe anweist, Inhalte, Abläufe, Vorgänge in ihm setzt, es heller oder dunkler werden, Trübungen, Störungen und Unterbrechungen erleiden lässt, vom immanenten Bewusstsein und vom Gegenstandsbewusstsein, vom tierischen, individuellen, empirischen, vom transzendentalen Bewusstsein spricht! Verwunderlich ist nur, dass bei dieser Vielsinnigkeit und Vagheit des beliebten Wortes es doch das selbstverständlichste, deutlichste, gewisseste auf der Welt zu sein scheint, das einer besonderen Explikation weder bedürftig noch fähig ist. Denn nicht nur, dass in streng systematisch vorgehenden Untersuchungen erkenntnistheoretischer Natur das Bewusstsein oder die Bewusstseinsvorgänge ohne jede Erläuterung als ein offenbar in sich völlig Klares und Bestimmtes hingenommen werden[1]), es wird auch ausdrücklich eine Rechtfertigung seines begriff-

[1]) So z. B. von Volkelt in seinem Buch „Erfahrung und Denken".

lichen Inhaltes abgelehnt. „Da das Bewusstsein selbst die Bedingung aller Erfahrung ist", sagt WUNDT[1]), „so kann aus dieser nicht unmittelbar das Wesen des Bewusstseins erkannt werden. Alle Versuche, dasselbe irgendwie zu definieren, führen daher entweder zu tautologischen Umschreibungen oder zu Bestimmungen der im Bewusstsein wahrgenommenen Tätigkeiten, die eben deshalb nicht das Bewusstsein sind, sondern dasselbe voraussetzen". Damit ist denn jeder Verwendung des Wortes Bewusstsein Tor und Tür geöffnet und nichts steht mehr im Wege, dass das Bewusstsein allmählich zu einer Art von mythischer Grösse werde, wie es das Unbewusste dank des mit ihm getriebenen Missbrauches schon lange ist. Das einzige aber radikale Mittel, der so entstehenden und tatsächlich allenthalben nachweisbaren Verwirrung Einhalt zu tun, liegt in dem Bemühen, diesen vieldeutigen Ausdruck gänzlich zu vermeiden.

Glücklicherweise lässt nun aber die Erklärung WUNDTS noch eine Frage offen und von ihr aus ist es nötig und erforderlich, den Ausdruck Bewusstsein in dem Umfang seiner Verwendung schärfer zu bestimmen und damit dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch wieder zu gewinnen. Allerdings nicht in dem Sinne, den WUNDT zu seiner Kennzeichnung gelten lässt, dass „wir uns über die Bedingungen Rechenschaft geben, unter denen Bewusstsein vorkommt". Ist das Bewusstsein wirklich die Bedingung aller Erfahrung, dann ist es schlechterdings unmöglich, solche Bedingungen ausfindig zu machen, denn dieselben könnten als in der Erfahrung gegeben immer nur die begleitenden Umstände bedeuten, unter denen ein Erfahrungsgegenstand uns entgegentritt. Für das, was die Bedingung aller Erfahrung ist, gibt es keine Bedingungen in der Erfahrung, weder in der äusseren, noch in der inneren. Wohl aber kann über die Art und Weise, wie hier von dem Bewusstsein ausgesagt ist, dass es die Bedingung aller Erfahrung bilde, Rechenschaft

[1]) Phys. Psychologie, 5. Aufl., III, 320. Auch DEWEY, Psychology, p. 2.

verlangt werden. Da das Bewusstsein keine mit Händen zu greifende Tatsache ist, vielmehr erst in einem sehr späten Stadium der Reflektion der erkenntniskritischen Betrachtung sich dargeboten hat, unterliegt die Legitimität dieser Begriffsbildung der Nachprüfung. Wenn vielleicht eine Angabe der unterscheidenden Merkmale nicht angängig ist, so müssen doch die Momente dieses Begriffes in ihrem Verhältnis zueinander, wie auch er selbst in seinem Verhältnis zu anderen, sich umschreiben lassen. Denn nur so kann der Sinn zur Klarheit gebracht werden, in welchem innerhalb der erkenntnistheoretischen Erörterung vom Bewusstsein die Rede sein darf.

Der „Satz des Bewusstseins" ist die oberste Einsicht aller Philosophie. Man kann von der engeren Fassung absehen, die REINHOLD ihm gegeben. Er wurde zuerst im Zusammenhang der Begründung einer neuen Erkenntnislehre von DESCARTES entwickelt und kann daher auch als das Prinzip des DESCARTES bezeichnet werden. Auch LEIBNIZ ging von ihm aus. Innerhalb der Transzendentalphilosophie bildet er die stillschweigende Grundlage. Aber seitdem REINHOLD ihn an die Spitze des Systems gestellt und vor allem der spätere FICHTE und SCHELLING auf ihm fortgebaut haben, gehört der Satz vom Bewusstsein zu dem festen Bestande aller Erkenntnistheorie[1]). Nach ihm steht alles, was überhaupt im Erlebnis angetroffen werden kann, unter der Bedingung, Tatsache des Bewusstseins zu sein. Der Inbegriff der sinnlichen Empfindung, aus denen das Bild einer Aussenwirklichkeit sich zusammensetzt, und auch der Reichtum der Vorgänge, die man als psychische oder seelische bezeichnet, sind nur für ein Bewusstsein, in einem Bewusstsein da: die ganze Welt ist zunächst als Bewusstseinsinhalt gegeben. So liegt in dem Bewusstsein oder dem Wissen um Bewusstseins-

[1]) DILTHEY formuliert ihn als den Satz der Phänomenalität, s. „Unser Glaube an die Realität der Aussenwelt usw.". Sitzungsber. d. Kgl. Pr. Akademie d. Wiss., 1890, XXXIX, RICKERT ihn als Satz der Immanenz, Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., 19 f.

vorgänge der Ausgangspunkt aller Erfahrung. Aber wie es zunächst durchaus problematisch ist, ob eine vom Bewusstsein unabhängige Wirklichkeit existiert, ist es ein Grundproblem der theoretischen Philosophie, von dem Standpunkt des Bewusstseins aus sich den Weg zu einer bewusstseinsfremden, transzendenten Wirklichkeit zu bahnen, welche als das objektive Substrat der im Bewusstsein auftretenden Bilder angesehen werden kann. Sind diese nur Tatsachen des Bewusstseins, Phänomene, und etwa Zeichen eines von ihnen verschiedenen und vielleicht nicht erkennbaren transzendenten Seins, oder können sie selbst als ein Transzendentes aufgefasst werden, dem ein Sein auch ohne die Beziehung auf das Bewusstsein zukommt? Oder ist das eine oder das andere unmöglich und der reine Phönomenalismus der einzige Standpunkt philosophischer Weltbetrachtung[1])?

Es ist ersichtlich, in welch einem Umfange die Auflösung dieser Fragen von der Klarheit des hier alles entscheidenden Begriffes. Bewusstsein abhängt.

Es will mir nun scheinen, als sei in jener grossen nachkantischen Bewegung von REINHOLD bis SCHELLING eine Vertiefung dieses Begriffes gewonnen worden, die bisher noch nicht in ihrer Bedeutsamkeit erkannt und hinreichend gewürdigt worden ist. Indem ich aber hier von einer Darstellung der geschichtlichen Bewegung ganz und gar absehe, versuche ich nur in Auseinandersetzung mit Auffassungen der Gegenwart den Begriff des Bewusstseins oder richtiger die mögliche Mehrheit von ihnen zu entwickeln und so weit zu präzisieren, dass der „Satz des Bewusstseins", seiner

[1]) Wenn NATORP (Einleitung in der Psychologie nach kritischer Methode 1888, 106f.) den Grundgedanken, „dass ein Gegenstand doch nicht anders als im Bewusstsein gegeben ist", für zwar „einleuchtend, aber auch sehr trivial" erklärt, da er „das Verständnis eigentlich in keiner Richtung" fördere, wohingegen er die „Grundformel des Idealismus" darin findet, dass „nicht das Bewusstsein schlechthin, sondern die Einheit des Bewusstseins es ist, welche in der Einheit des Gesetzes die Einheit des Gegenstandes konstituiert", so möchten die obigen Ausführungen dartun, dass der Satz des Bewusstseins doch nicht so trivial, jedenfalls nicht so einfach ist, vielmehr eine ganze Reihe von Problemen enthält, deren Lösung auch für die Erkenntniskritik im engeren Sinne bedeutungsvoll sein dürfte.

Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit entkleidet, nunmehr mit Recht beanspruchen darf, als der oberste Satz der Philosophie zu gelten.

I.

Zunächst lässt sich der Begriff des Bewusstseins als einer allgemeine Lebenserscheinung, wie es auftritt, als an einen Organismus gebunden, von dem Bewusstsein im kritischen Verstande sondern, dessen Einheit der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile ist. In jener Bedeutung umfasst das Bewusstsein den Inbegriff psychischer Zustände und Vorgänge, die in einem gesetzmässigen Zusammenhang mit den organischen Funktionen auftreten; es erscheint so in Bezogenheit auf eine animalische Realität, die ihm gegenüber primär ist, und kann daher, unter entwicklungsgeschichtlichem Gesichtspunkt, als die höchste Funktion des Lebens betrachtet werden. Von diesem psychologischen Bewusstsein unterscheidet sich das transzendentale wesentlich. Die Bildung dieses Begriffes ist durch die Besinnung auf die Bedingungen wissenschaftlicher Erfahrung gefordert. Isoliert man das Erkenntnisproblem für die Naturwissenschaften im engeren Sinne, so liegt die formale Möglichkeit allgemein gültiger Urteile darin, dass das urteilende Subjekt im Akt der Verknüpfung des gegebenen Manigfaltigen zu einem Gegenstand der Erfahrung sich als ein Selbiges weiss und eben dadurch die Einheitlichkeit des erkannten Objektes schafft, die für jedes andere Erkenntnissubjekt unter der gleichen Bedingung dieselbe ist. Hebt man diese Form der Einheit des Denkens unter Abstraktion von dem in ihm gedachten Inhalt heraus, so kann sie als die allgemeinste Bedingung betrachtet werden, unter der jede Vorstellung eines Objektes stehen muss. Das transzendentale Bewusstsein oder „Bewusstsein überhaupt" ist somit das Prinzip aller wissenschaftlichen Erfahrung. Sein wesentlichstes Merkmal ist seine Einheit und Kontinuität. Das psychologische Bewusstsein durchläuft alle Grade der Klarheit und der Dunkelheit, es entwickelt sich, es intermittiert, es zeigt Unterbrechungen und

Störungen, die bis zur völligen Spaltung und Auflösung des Gefühls seiner empirischen Einheit führen können. Dem transzendentalen Bewusstsein eignet ein ganz anderer Charakter von Wirklichkeit; es ist zunächst eine blosse Abstraktion, ein Gedanke im psychologischen Ich, der nur insofern sich verwirklicht, als er in dem System von Urteilen, welche das geschichtliche Faktum der Naturwissenschaften ausmachen, in den verschiedenen Möglichkeiten seiner Anwendung auf verschiedene Gruppen empirischer Verhältnisse hervortritt. Aber in dieser gedanklichen idealen Welt ist es die oberste der Bedingungen, deren Erfüllung allein ihre Möglichkeit und Existenz verbürgt.

Wie verhält sich nun der Inbegriff des Gegebenen, den wir zunächst als einen Komplex von Empfindungen auffassen müssen, zu diesem doppelten Begriff von Bewusstsein?

Es bedarf nur einer kurzen Überlegung, um darzutun, dass die Empfindung zu dem Begriff des transzendentalen Bewusstseins in keinem Verhältnis steht, das eine Entscheidung über ihren Realitätswert in irgend einem Sinn impliziert. Die Beziehungen zwischen ihnen sind lediglich logischer Natur. Die Synthese des Mannigfaltigen, welche das Fundament aller kategorischen Bestimmungen bildet, ist nicht als psychische Tatsache der inneren Erfahrung oder Erlebnis oder Vermögen oder Erzeugnis der Seele Gegenstand der erkenntnistheoretischen Analyse. Diese setzt, als transzendentale Logik, überhaupt kein Faktum, nicht einmal das der menschlichen Wissenschaft, als existent, als gegeben voraus; indem sie vielmehr ihren Ausgang in der Frage nach dem Rechtsgrund nimmt, der die Möglichkeit allgemein gültiger Erkenntnisse erklärt, tritt ihr Wissenschaft nur als eine Aufgabe, eine Forderung entgegen, und sie sucht die allgemeinsten Sätze und Normen zu entwickeln, die jedes Denken, das ein Erkennen des Gegenstandes sein will, inhaltlich als oberste Bedingung seines Fortschrittes anerkennen muss. Nicht das Dasein der Dinge und deren Eigenschaften bildet ihr Problem, sondern nur ihre Erkennbarkeit, sofern sie in allgemein gül-

tigen Sätzen ausgesprochen werden kann. Die reine Erkenntnistheorie hat wenigstens als transzendentale Logik keinen Bezug auf einen wie immer eingeschränkten oder ausgedehnten Phänomenalismus und kann jedenfalls ganz unabhängig von diesem entwickelt werden. Indem sie die denknotwendigen Bedingungen ermitteln will, unter denen allein unsere Aussagen über Wirkliches gegenständliche Bedeutung gewinnen, hat sie es nicht mit Seiendem als solchen oder dem Grade seiner Realität, sondern nur mit Urteilen über Seiendes zu tun; ihre wesentlichste und erste Aufgabe liegt in der Klarstellung und Abgrenzung des in der Form des Wissens gegebenen Gehaltes. Mit Hinsicht auf diese abstrakt als System der Grundsätze darstellbaren Bedingungen gegenständlicher Erkenntnis ist das gesamte Material empirischer Erlebnisse und Erfahrungen nur negativ zu charakterisieren; es ist als solches formlos, das der Bestimmung ermangelt; es ist ein Mannigfaltiges, das in synthetischer Verknüpfung durch den Verstand als objektive Ordnung erkannt wird; jede Aussage darüber ist so lange ein blosses Wahrnehmungsurteil von individuell beschränkter Gültigkeit, als es nicht durch die Einordnung unter einen Verstandesbegriff[1]) seine Notwendigkeit empfängt, zu einem Erfahrungsurteil im wissenschaftlichen Sinne wird. Verstehen wir unter Objektivität den Charakter von Allgemeingültigkeit, der den Gegenstandsbestimmungen innewohnt, die aus den formalen Gesetzen des Vorstellens selber sich ergeben, so können folgerichtig alle anderen Prädizierungen als subjektiv d. h. nur für das erlebende Subjekt gültig bezeichnet werden. Aber diese Ausdrucksweise darf nicht im Sinne einer metaphysischen Wertunterscheidung missverstanden werden. Nur soweit die Einzahlwahrnehmung nicht in einen gesetzlichen Zusammenhang eingeordnet ist, ist sie subjektiv; aber das bedeutet nicht,

[1]) Ich bemerke, dass ich nur der Einfachheit halber an der streng kantischen Ausdrucksweise festhalte; ob die Kategorien aus bloss rationalen Funktionen abzuleiten sind oder nicht vielmehr in der Weise, wie Dilthey zuerst es ausgeführt hat, in einem Verhältnis zu den emotionalen Funktionen unseres Selbst stehen, bleibe hier dahingestellt.

dass sie Produkt oder Phänomen des individuellen Subjektes sei; die Funktion der Sinnesorgane, die physischen und psychophysischen Bedingungen der Wahrnehmung sind in diesem Zusammenhang ganz irrelevant. So heisst allerdings der unbestimmte Gegenstand der empirischen Anschauung auch Erscheinung, aber nur sofern die gegebene und empfangene Mannigfaltigkeit von Eindrücken noch nicht durch die konstitutiven Kategorien zu Objekten wissenschaftlicher Erfahrung geformt sind. Ja, der Standpunkt reiner Erkenntnistheorie gestattet sogar die paradoxe Wendung, nach welcher der Realitätswert der Bestimmungen gerade umgekehrt wie ihre objektive Gültigkeit sich verhält; denn es ist an sich keine unmögliche oder widerspruchsvolle Behauptung, dass die aus den Gesetzen des Denkens der Subjekte fliessenden Bestimmungen, die Gedankenformen der Dinge, obschon allgemein gültig, doch nur phänomenale Bedeutung besässen, wohingegen dem Stoff der Erfahrung, d. h. der Masse der Sinneselemente als einem gegebenen Faktum Vollrealität zukäme. Gibt man aber die Einführung des immerhin bedenklichen weil leicht irreführenden Terminus Erscheinung aus sogleich zu erörternden Gründen zu, so muss doch nachdrücklichst hervorgehoben werden, dass die Welt der Erscheinungen alsdann die Gesamtheit aller Eindrücke umfasst, einschliesslich der Wahrnehmungen von Quantitäten und Bewegungen. In bezug auf die „Objektivierung" der Erscheinungen durch das wissenschaftliche Denken besteht schlechterdings kein Unterschied der verschiedenen Momente des Wahrnehmungsinhaltes; das optische Bild von Grösse und Entfernung eines Dinges im Gesichtsfeld ist genau so viel und so wenig subjektiv wie seine Farbe und Helligkeit; erkenntnistheoretisch angesehen, lassen sich an ihm keine Qualitäten von verschiedener Dignität unterscheiden; sie alle sind gleichmässig relativ und abhängig von dem Standort des Beobachters und anderen Umständen; aber eben darum sind sie auch an sich völlig unabhängig von dem transzendentalen Bewusstsein als dem obersten Prinzip der Denk-

mittel, in welchen die Konstruktion der empirischen Daten zu einem rationalen Zusammenhang sich vollzieht. Die Empfindung gewinnt wissenschaftliche Verwertbarkeit erst durch ihre Bezogenheit auf den Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung; aber das heisst nicht, dass die Bedingungen dieser zugleich auch Bedingungen ihrer Existenz sind. Die Einheit des transzendentalen Bewusstseins ist das Prinzip aller gegenständlichen Gestaltung im Denken; wo wissenschaftliche Erfahrung vorliegt, ist auch sie vorhanden, ist die in ihr enthaltene Forderung erfüllt; die Tatsache der Empfindung hat, wie alle Tatsachen, zu diesem Begriff einer wissenschaftlichen Erfahrung eines transzendentalen Bewusstseins als zu einem Ideal nur ein ideelles Verhältnis.

Aber eben an diesem Punkt wird deutlich, dass die allgemeine Lösung der Aufgabe der transzendentalen Logik, auch wenn sie im Prinzip als vollzogen angesehen werden darf, nicht als Abschluss des allgemeinen Erkenntnisproblems gelten kann. Es ist müssig, darüber zu streiten, ob die Fragen, zu denen sie über sich hinaus hinführt, der Erkenntnistheorie im engeren Sinne noch zugerechnet werden sollen oder als ein eignes Gebiet etwa metaphysischer Untersuchungen zu trennen seien. Genug, dass sich eine Reihe weiterer Aufgaben sondern lassen, die von einer neuen und eigentümlichen Fragestellung ausgehen. Dieselbe ist gegeben, wenn nun die Untersuchung von der Klarstellung der Bedingungen der wissenschaftlichen Erfahrung sich zu der Betrachtung der Wissenschaft als einer Tatsache wendet und, weniger auf die Erklärung des Allgemeinen und Notwendigen in ihr reflektierend, das Augenmerk vornehmlich auf die Kongruenz des in sich beschlossenen nach eigenen Gesetzen fortgehenden Denkens mit dem davon zunächst ganz unabhängigen Lauf der Dinge richtet. Diese Übereinstimmung theoretischen Vorstellens und empirischer Beobachtung, wie sie in der Voraussage der Ereignisse, in der Bestätigung von Rechnungen und Schlüssen durch Tatsachen und Experimente hervortritt, bildet ein weiteres Grundproblem der Philosophie.

Auch hier ist das generelle Verfahren der Auflösung durch den kritischen Idealismus vorgezeichnet.

Die konstitutiven Kategorien sind zunächst nichts anderes als abstrakte Ausdrücke für die verschiedenen Weisen unseres Verstandes, sinnliche Anschauung zu verknüpfen und eben aus diesem Grunde schränkt sich ihr Geltungsbereich nur auf diese Welt der Anschauungen ein. Aber wenn die psychologische Analyse das Zusammenwirken von Funktionen des Verstandes und der sinnlichen Organisation zur genetischen Erklärung der Erkenntnisse bis in die einzelnen Vorgänge der Wahrnehmung hinein verfolgen kann, so setzt sie doch zugleich eine vom Wahrnehmenden unabhängige Ordnung und Gesetzmässigkeit voraus[1]). Und so gewiss für diesen empirischen Standpunkt die empirischen Fakta von dem Gedanken über ihnen zu trennen sind, so müssen auch die Formen der Verbindungen in beiden Reihen, obwohl sie gegenseitig einander innerhalb sehr enger Grenzen korrespondieren, unterschieden werden. Der kritische Idealismus erklärt nun diese faktische Korrespondenz ganz allgemein gefasst durch die Hypothese, dass der Inbegriff empirischer Daten, die die Materie alles möglichen Wissens bilden, bereits eine Formung und Gesetzlichkeit in sich trägt, die, wie sie durch das Denken nachgebildet werden kann, als auch hervorgebracht durch eine diesem Denken äquivalente oder am Ende mit ihm identische Funktion vorgestellt werden darf. Denn überdenke ich die Bedingungen, unter denen allein die empirische Erfahrung des empirischen Einzelsubjektes möglich ist, so werde ich notwendig auf die Annahme einer von diesem Subjekt unabhängigen rationalen Ordnung geführt, die als solche allerdings nur durch mein Denken gesetzt ist, aber doch für jenes Subjekt als eine objektive gelten muss. Wenden wir die transzendentale Deduktion objektiv, so erhalten wir so die Kategorien des Wirklichen, durch

[1]) Die Kategorien ermöglichen das Erfahrungsurteil; aber schon das blosse Wahrnehmungsurteil setzt logisch kategoriale Verbindungen voraus, die für den Urteilenden objektiv sind. Vgl. die Analyse von Lotze, Logik, 582.

welche die empirische Realität dem empirischen Individuum als eine gegliederte und geordnete gegenübersteht. Diese Wendung erfordert aber zugleich, dass nun das anschaulich Wirkliche als unter den Bedingungen des transzendentalen Bewusstseins stehend gedacht werden muss, nicht sofern dieses ein Gedanke im psychologischen Ich ist, sondern sofern es als der oberste Erklärungsgrund für die Rationalität des Wirklichen, von dem das psychologische Ich nur einen Teil bildet, angesehen werden kann. Wir bringen dies Verhältnis zum Ausdruck, indem wir das Ganze des empirisch Wirklichen als Erscheinung bezeichnen und hierdurch diesem Terminus, der vom Standpunkt der transzendentalen Logik aus nur die Relativität des Gegebenen bedeutet, einen angemessenen und berechtigten Sinn verleihen. Die synthetische Einheit des transzendentalen Bewusstseins ist eine Bedingung aller Erkenntnis, unter der jede Anschauung stehen muss, um für das individuelle Denken Objekt zu werden; aber ihr entspricht eine objektive Einheit in der Anschauung selbst, wenn anders die Koinzidenz wissenschaftlicher Voraussagen mit der Wahrnehmung möglich und verständlich sein soll. Dieselben oder analoge Funktionen, welche die Erkenntnis der Anschauungen als Gegenstände bewirken, lassen so auch die einzelnen Gegenstände als Anschauungen entstehen.

Auf Grund dieser Einsicht erhalten nun aber die Relationen von Empfindungen und Bewusstsein eine neue Beleuchtung. Während das transzendentale Bewusstsein als Gedanke des empirischen Ich zu den Empfindungen in keinem Verhältnis als alle Gedanken desselben steht, muss das Bewusstsein in einem objektiven Verstande, das die Beziehung des transzendentalen Bewusstseins auf das anschaulich Gegebene erklären soll, in engster Verbindung mit diesem, d. h. mit den Gruppen und Reihen von Empfindungen, aus denen es sich zusammensetzt, gedacht werden. Ist der Phänomenalismus die Voraussetzung, um die Anwendung des Denkens auf das empirisch Wirkliche zu verstehen und zu begründen, dann ist die Frage nach dem Realitätswert der Empfindungen d. h.

ihre Abhängigkeit von jenem den Phänomenalismus fundierenden Begriff des Bewusstseins ein berechtigtes Problem. Neben die Analyse der Denkmittel, welche die allgemeingültige Darstellung der Erscheinungen in Begriffen ermöglichen, tritt die Aufgabe, den Realitätswert der Erscheinungen selbst zu bestimmen.

Aber bevor wir auf die Diskussion dieser Frage eingehen können, bedarf der Begriff von Bewusstsein noch genauerer Umgrenzung und Klärung nach einer anderen Seite hin. Seine Einführung geschah zunächst in erkenntnistheoretischem Interesse und so bleibt er so lange hypothetisch, als er nicht auch unabhängig von Untersuchungen dieser Art an den Tatsachen der Empfindungen selbst nachgewiesen und die Annahme seiner Existenz sichergestellt werden kann. Nun ist es ein Gemeinplatz der Psychologie, dass die Empfindung Bewusstseinstatsache oder element oder -vorgang sei, und wie nun der Begriff des transzendentalen Bewusstseins in der Tat als eine Abstraktion oder Isolierung gewisser Gedanken aus der Totalität des psychischen Lebens aufgefasst werden muss, scheint in dem individuellen psychologischen Bewusstsein empirisch der gemeinsame Träger gegeben, in welchem beides, der Inbegriff theoretischer Vorstellungen, welche die wissenschaftliche Erkenntnis ausmachen, und die Anschauungen, die deren Stoff bilden, coexistieren und somit in ihren Beziehungen zueinander verständlich werden. Geschichtlich angesehen, entspricht dieser Standpunkt einer weitverbreiteten Auffassung des kritischen Idealismus. Nach ihr sind jene Funktionen, welche dem Ensemble der Empfindungen ihre primäre Formung in der Anschauung für mich verleihen, vorbewusste Intellektualfunktionen meines eigenen Bewusstseins und der wesentlichste Unterschied dieser Position von einer Deutung im Sinne des Solipsismus liegt nur darin, dass die kritische Einschränkung meines Wissens auf die von mir hervorgebrachten Phänomene auch in bezug auf negative Bestimmungen eines von meinem Be-

wusstsein Unabhängigen festgehalten wird[1]). Diese Identifizierung meines psychologischen Bewusstseins mit dem erkenntnistheoretisch gewonnenen Begriff von Bewusstsein führt jedoch zu Schwierigkeiten, die sichtbar werden, sobald die Existenz anderer „Bewusstseine", deren leibliche Erscheinung in meine Beobachtungsphäre fällt, zugegeben wird. Es fragt sich, ob diese Schwierigkeiten in der Sache selbst begründet und die metaphysischen Konsequenzen, die ihre Beseitigung unweigerlich nach sich zieht, unvermeidlich sind. Es ist denkbar, dass schon im Ansatz eine Revision der hier entwickelten Auffassung möglich und vielleicht erforderlich ist. Daher muss nochmals sorgfältig erwogen werden, in welchem Sinne die Psychologie von der Empfindung als einer Bewusstseinstatsache zu reden gewohnt und berechtigt ist.

Für die Aufgaben psychologischer Forschung ist eine solche Klarstellung allerdings erlässlich. Die Bestimmungen ihres Gegenstandes, wie sie in den neueren Definitionen der Psychologie gegeben werden, sehen mit Recht von den Relationen zum Bewusstsein ab und indem sie das wesentlichste Merkmal derjenigen Gebilde und Vorgänge, die die Psychologie behandelt, in ihrer Abhängigkeit von den Funktionen eines organisierten Individuums erblicken[2]), gewinnen sie ein Material der Bearbeitung, das schliesslich die ganze Welt umfasst und doch durch diese Beziehung auf das erlebende Individuum ein eigentümliches Arbeitsgebiet abgrenzt; und in der Psychophysik und der physiologischen Psychologie sind Methoden entwickelt, welche die Untersuchung und Darstellung der zwischen Reiz, Empfindung und Aussagen bestehenden Gesetzmässigkeit ohne Auseinandersetzung mit metaphysischen oder erkenntnistheoretischen Wertbestim-

[1]) Ich halte dafür, dass diese Auffassung dem KANTISCHEN System auch in seiner geschichtlich vorliegenden Form im ganzen nicht gerecht wird, wennschon, insbesonders in der ersten Auflage der Vernunftkritik, in den psychologisch-genetischen Ausführungen der Deduktion hinreichende Ansätze zu dieser Interpretation enthalten sind.

[2]) Vgl. z. B. die Definitionen von KÜLPE Psychologie, § 1, EBBINGHAUS Psychologie § 1.

mungen der Empfindungen gestatten. Unter philosophischem Gesichtspunkt freilich verdienen gerade diese Grundbestimmungen, welche die psychologische Praxis vernachlässigen darf, das erste Interesse.

Ich begrenze den noch immer schwankenden Wortgebrauch etwas näher. Während die psychologische Terminologie überwiegend dahin neigt, den ganzen Inbegriff dessen, was als ein letztes Datum unseres Bewusstseins vorfindbar ist, unter den Begriff der Empfindung zu subsummieren und demgemäss auch Worte wie Raum-, Zeit-, Unterschiedsempfindungen aufnimmt, geht der Gebrauch des gewöhnlichen Lebens dahin, mit Empfindung stets eine besondere Beziehung zu dem empfindenden Subjekt zu verbinden, die namentlich dann hervortritt, wenn ein Gefühlsmoment die Sensation begleitet. Wir empfinden nicht die Farben, sondern sehen sie, wir empfinden nicht Geräusche, sondern hören sie[1]). Dagegen empfinden wir den Schmerz und das Jucken auf der Haut, und die einzelnen sind mehr oder minder empfindlich für Temperaturdifferenzen. Demgemäss ist etwa Uphues in voller Uebereinstimmung mit der Praxis der gewöhnlichen Ausdrucksweise, wenn er den Terminus der Empfindung nur für jene höhere Art des Verhaltens reserviert, in welchem das Subjekt sich seiner Sinnesaffektion in Relation zu ihm selbst bewusst wird; davon unterscheidet er das blosse Haben von Sinnesinhalten als äusseres Gewahrwerden oder äussere Wahrnehmung, die so der Empfindung gegenüber der ursprünglichere Vorgang ist[2]).

Aber wesentlicher als diese Fragen zweckmässiger Benennung, über welche leicht eine Verständigung erzielt werden kann, ist eine genauere Beschreibung dessen, was unter jenem blossen einfachen Haben von Sinnesinhalten zu verstehen und auch nicht zu verstehen sei. Denn dass dieser Zustand als Erlebnis nicht rein in der Erfahrung gegeben ist, sondern nur auf dem Standpunkt der Reflektion als ein Einfachstes ausgesondert gedacht wird, unterliegt keinem Zweifel. Allerdings wird darum die Empfindung noch nicht zu einem bloss hypothetischen Gebilde wie das Atom des Chemikers, denn sie ist im Gegensatz zu diesem jederzeit als Bestandteil zusammengesetzter Wahrnehmungen in unserem Bewusstsein vorhanden und zwar als ein Element, das im allgemeinen in dem Komplex nicht nach Art der chemischen Elemente in der Verbindung verschwindet, sondern in seiner Besonderheit verharrt. In diesem Sinne versteht man unter dem Begriff der Empfindung und des Empfindens eine Konstruktion wissenschaftlichen Denkens, unter welchen die Sinnesqualitäten unter Abstraktion von allen Verbindungen gedacht werden, in denen sie regelmässig auftreten. Reine Empfindungen dieser Art sind niemals isoliert gegeben, sie können auch nicht durch die denkbar grösste Vereinfachung äusserer Bedingungen erzeugt werden; es könnte zwar sein, dass in gewissen Fällen die Mannigfaltigkeit von nervösen Prozessen und Reizeinwirkungen, die jeder Empfindungserregung zugrunde liegen, einen einfachen Effekt zur Folge hätten; aber dann gebricht es uns doch an Mitteln, aus der blossen Kenntnis der äusseren Umstände diese ausgezeichneten Fälle von anderen zu unterscheiden. Ueberhaupt müssen wir jede Definition der Empfindung ablehnen, welche auf die soma-

---

[1]) Noch fliessender und unbestimmter ist der französische und englische Sprachgebrauch.

[2]) Wahrnehmung und Empfinden, Leipzig, 1888, Kap. 1.

tischen Vorbedingungen dieses Phänomens zurückgeht und etwa mit Helmholtz die Empfindung als „Eindrücke auf unsere Sinne" bestimmt, „sofern sie uns als Zustände unseres Körpers, speziell unserer Nervenapparate, zum Bewusstsein kommen[1])". Allerdings nicht nur aus dem Grunde, den Riehl[2]) gegen diese Erklärung anführt, dass dann nur der Physiologe Empfindungen hätte, denn nur er weiss, dass sie zunächst als Zustände der Sinne aufzufassen seien, sondern auch vornehmlich deshalb, weil diese Definition nicht theoriefrei ist[3]).

Wir sind demgemäss ausschliesslich auf die Selbstbesinnung angewiesen und diese zeigt uns nun im allgemeinen immer Empfindungskomplexe sehr verwickelter Struktur. Nicht nur, dass Erregungen einer Mehrzahl von Sinnen in der Regel zusammenwirken, auch das Wahrnehmungsbild eines jeden einzelnen Sinnes, erweist sich der näheren Betrachtung als etwas Zusammengesetztes. Unter günstigen Umständen, in experimentaler Anordnung, gelingt allerdings eine weitgehende Vereinfachung. Der Anblick etwa einer einfachen gesättigten Farbe, welche das ganze Sehfeld ausfüllt, oder die Perzeption eines obertonfreien[4]) Stimmgabeltons im „Stillezimmer" entbehrt schon in einem hohen Grade der Mannigfaltigkeit der gewöhnlichen Sinneseindrücke. Aber auch in diesen Zuständen, die repräsentativ für einfachste Sinnesempfindungen gelten können, findet die innere Reflektion noch unterscheidbare Momente, die zwar getrennt voneinander sich nicht vorstellen lassen, aber dadurch, dass sie wenigstens innerhalb gewisser Grenzen unabhängig voneinander variiert werden können, ihre relative Selbständigkeit und damit die Zusammengesetztheit des Befundes dartun. Zu diesen so abhebbaren Momenten zählt nicht der Inbegriff von Funktionen, durch welche die sogenannte Intellektualität der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt ist. Sowohl die Vorgänge des Vergleichens und Unterscheidens, die oft als ein mit der Sinneswahrnehmung unmittelbar verschmolzenes primitives oder primäres Denken bezeichnet werden, als auch die kategorialen Funktionen und die unbewussten Urteile und Schlüsse, welche Helmholtz annahm, scheiden hier aus. Denn sie alle setzen bereits eine Mehrheit von Sinnesinhalten voraus, auf deren Relationen zueinander sie sich beziehen, wir aber reflektieren hier auf die isoliert gedachten Daten. Absolute qualitativ bestimmte Inhalte in diesem Sinne müssen angenommen werden, denn die Empfindung besteht nicht selbst in einer Relation, und auf dem Wege des Vergleiches und der Abstraktion können die reinen Empfindungen näher charakterisiert werden, wenn anders die Beurteilung eine rückwirkende Kraft auf den beurteilten Inhalt ausübt[5]). Demgemäss dürfen alle Tätigkeiten und deren Wirkungen ausser acht bleiben, welche dem Vorgang der Apperzeption, im Sinne Wundts, zugehören. Hier handelt es sich nur um eine einfache Perzeption eines einfachen Inhaltes.

Dagegen werden als variable Momente die Dauer und die Ausgedehntheit, die Intensität und Qualität angesehen. Aber diese Elemente sind als Eigenschaften der Empfindung nicht gleichwertig. Wir sehen hier von einer Trennung derselben im Sinne der Kantschen Unterscheidung von Stoff

[1]) Lehre von den Tonempfindungen, 101.

[2]) Philos. Kritizismus, II, 1, 195.

[3]) Noch deutlicher treten diese Bedenken in der Definition hervor, die etwa Külpe, Psychologie, 30, gibt.

[4]) Ueber die Frage, ob es in Wahrheit obertonfreie Schälle gibt, vgl. Wundt, Physiol. Psychologie, 5. Aufl., II, 139.

[5]) Stumpf, Tonpsychologie, I, 11.

und Form ab, denn die Trennung ist psychologisch nicht durchführbar; wir untersuchen auch nicht, worin der ausgezeichnete Umstand liegt, der eine logische Entwicklung der räumlich-zeitlichen Momente zu einem allgemeinen Ordnungsprinzip aller Empfindungen gestattet; wir lassen auch dahingestellt, ob eine gewisse Ausgedehntheit allen Sinnesempfindungen zukomme, oder ob etwa die Welt der Töne dieser räumlichen oder einer quasiräumlichen Bestimmtheit entbehre; wir sehen auch von einer genaueren Analyse des schwierigen Begriffes der Intensität ab. Was für den Zusammenhang unserer Betrachtung wesentlich ist, ist die besondere Stellung, welche die Qualität unter den angegebenen Momenten einnimmt. Bezieht man die Empfindung nicht auf ausser ihr liegende Tatsachen, wie etwa psychophysische Prozesse oder objektive Reize, versucht man ihre Eigenart lediglich nach den in dem Befunde selbst enthaltenen Elementen festzustellen, so muss die Qualität als das entscheidende Merkmal hervorgehoben werden. Die Qualität ist nicht eine Eigenschaft der Empfindung, denn die Empfindung ist nichts ausser ihr. Wenn die Dauer, die Ausgedehntheit und die Intensität als variable Momente abgehoben werden können, so muss doch jedesmal ein Etwas angenommen werden, das sich nicht ändert; denn die totale Veränderung würde den Uebergang in ein vollständig neues Objekt bedeuten; alle Variation setzt konstante Elemente voraus, auf welche dieselbe bezogen und als Veränderung erkannt werden kann. Es ist dargelegt, warum die Konstanz der Reizeinwirkung, die im allgemeinen der Praxis genügt, für exakte Bestimmungen unzureichend ist. Demgemäss muss in der Empfindung selbst ein Bestandteil enthalten sein, der ihr Identität garantiert. Nun kann die Qualität nicht in demselben Sinne geändert werden, wie etwa die Dauer oder Intensität und auch die Ausgedehntheit; von diesen gilt, dass die ganze Empfindung verschwindet, wenn eine von ihnen Null wird; aber die Empfindung bleibt bis zur Grenze doch ein Bestimmtes und sich selbst Gleiches; denn sonst könnte sie wenigstens psychologisch nicht als ein Selbiges vorgestellt werden. Eine Qualität jedoch kann überhaupt nicht einem Nullwert angenähert werden[1]). Jede Aenderung derselben ist gleichbedeutend mit dem Eintritt einer neuen Empfindung. Es kann sein, dass bei kontinuierlichen Uebergängen eine solche Wandlung sich unter den Grenzen der Merklichkeit vollzieht und daher das neue Element als ein neues Element nicht erkannt und gezeichnet wird, aber dies hat nur Bezug auf die „subjektive Zuverlässigkeit" oder allgemeiner die Apperzeption nicht auf die Perzeption des Gegebenen selbst. In der Qualität erblicken wir somit das Merkmal der Sinneseindrücke. Die idealreine Sinnesempfindung ist nach ihrer konkreten Substanz identisch mit der Qualität; alles andere sind Eigentümlichkeiten an ihr oder in ihr[2]).

Die Empfindung in diesem Verstande, als empfundene Qualität gilt nun der neueren Psychologie im allgemeinen durchgängig als ein psychisches Phänomen, oder, was als gleichbedeutend damit gebraucht wird, als Bewusstseinsvor-

[1]) Vgl. die Begriffsbestimmung, die G. E. Müller, Zeitschrift für Psychologie der Sinnesorgane, X, 1896, gibt.

[2]) Auch Helmholtz, Physiol. Optik 2, 611, kommt in Anwendung seiner methodischen Regel zur Unterscheidung der Empfindungen von den Produkten der Erfahrung und der Einübung zu dem Ergebnis, dass „nur die Qualitäten der Empfindung als wirklich reine Empfindungen zu betrachten sind".

gang. Allerdings nicht ohne jede Einschränkung. So unterscheidet BRENTANO[1]) die Empfindungsinhalte, indem er sie mit den Inhalten der Phantasie und der Erinnerungsvorstellungen unter dem Namen der intentionellen Objekte zusammenfasst, sehr scharf von dem Akte des Empfindens und Vorstellens als physische Phänomene von den psychischen, daher sie denn auch nach ihm nicht zu Gegenständen psychologischer Untersuchung zu rechnen sind[2]). Aber wie er doch andererseits den Farben und den Tönen auf Grund angeblicher Konflikte, die sie miteinander verglichen, aufweisen sollen, eine vom Geiste unabhängige Realität abspricht[3]), werden sie ihm zu Dingen von bloss intentionaler Existenz und bilden daher neben der geistigen und der Natur-Wirklichkeit gewissermassen eine dritte Art von Wesenheiten[4]). Diese Unterscheidungen und diese Terminologie haben über engere Kreise hinaus keine weitere Zustimmung gefunden. Allerdings tritt in der neueren Literatur entsprechend dem Zustande unseres psychologischen Wissens und dem positiven Charakter der psychologischen Arbeit sichtbar das Bemühen hervor, spekulative Betrachtungen dieser Art nach Möglichkeit zu vermeiden, so dass am Ende sehr weit voneinander abweichende Ansichten vom Wesen der Empfindung mit den Ergebnissen der Forschung verträglich sind. Aber soweit sich diesbezügliche Äusserungen finden und soweit vor allem die tatsächliche Verwendung des Empfindungsbegriffes tiefere, stillschweigend anerkannte, wenn schon nicht ausgesprochene Gedanken erkennen lässt, scheint doch für die Anschauungen einer grossen Zahl der psychologischen Forscher die Auffassung noch als typisch gelten zu dürfen, die von den Modernen wohl Bergmann am schärfsten entwickelt hat[5]). Wäh-

[1]) Psychologie vom empirischen Standpunkt, I, 103 f.
[2]) ib. 129 f.
[3]) ib. 122.
[4]) ib. 128 wird gezeigt, dass der Ausdruck „Wissenschaft von den physischen Phänomenen" nur in sehr bedingter Weise dem Ausdruck „Naturwissenschaft" gleichbedeutend ist.
[5]) Theorie des Bewusstseins, 1870, 34.

rend die Empfindung an sich, so führt er aus, ein subjektiver Zustand, eine Daseinsweise des empfindenden Subjektes ist, findet durch das Bewusstsein gleichsam eine Zersetzung dieses Zustandes statt; der Inhalt der Empfindung, oder das Empfundene, wird aus dem Zustand als solchen ausgeschieden und als ein selbständiges Wesen dem empfindenden Subjekte gegenübergestellt. Hier ist der Sachverhalt, wie er jeder Objektivationstheorie — wie immer verhüllt — zugrunde liegt, in klaren Worten ausgesprochen. Das Subjekt, oder das Ich oder die Seele oder auch das Bewusstsein, wird affiziert; aber die hierdurch hervorgerufene Zustandsänderung in der Seele wird von dieser nicht als eine Bestimmtheit ihrer selbst empfunden, sondern im Augenblick der Affektion als ein von ihr geschiedenes Objekt oder doch als ein auf ein Objekt Bezogenes betrachtet. So schaut die Seele auf sich selbst reflektierend gleichsam sich selbst als ein Fremdes an. Man könnte versucht sein, diese Anschauung geradezu in die Formeln der Wissenschaftslehre zu fassen: Das Ich setzt im Ich dem (teilbaren) Ich das (teilbare) Nicht-Ich entgegen. So befremdlich, ja metaphysisch diese Theorie zunächst erscheinen mag, so ist sie doch in sich durchaus folgerichtig; ich möchte glauben, dass sie, abgesehen von der realistischen Hypothese, die einzige Theorie ist, die auf dem Boden des psychologischen Subjektivismus der Theorie BRENTANOS entgegengestellt werden kann. Entweder sind die empfundenen Qualitäten extramentale Wirklichkeiten im Sinne des sogenannten naiven Realismus, und diese Hypothese scheidet hier zunächst aus, oder aber sie sind, und hierin besteht weitgehend Übereinstimmung, mit dem Akt des Wahrnehmens und der Zuständlichkeit des empfindenden Subjektes aufs engste verknüpft; in diesem Falle ist nur zweierlei möglich: entweder sind sie Gebilde eigener Art, physische Phänomene von intentionaler Existenz in der Sprache BRENTANOS, oder aber sie sind etwas Geistiges, das innerhalb des seelischen Verbandes dem Ganzen oder gewissen Teilen desselben als ein Selbständiges entgegentritt.

Eine kritische Prüfung dieser Theorien wird das Hauptmerk auf eine scharfe Sonderung der hypothetischen Bestandteile in ihnen von der Beschreibung des wirklichen Tatbestandes richten müssen. In einer Hinsicht kommen nun die beiden divergenten Auffassungen vom Wesen der Empfindungen überein und in diesem Gemeinsamen liegt die Anerkennung eines Sachverhaltes ausgesprochen, der auch unabhängig von jeder Theorie festgestellt werden kann. Was auch die Empfindung an sich selbst sei und wie sie auch hervorgebracht werden möge: zunächst ist sie als vollendetes Produkt, als Tatsache der äusseren Erfahrung durch ihren spezifischen Gegensatz zu allen anderen Vorgängen und Erscheinungen des geistigen Lebens charakterisiert. Das Ich findet die Empfindung als ein Fremdes, als ein Nicht-Ich vor. Mag die Annahme einer vorgängigen Objektivierung der subjektiven Zustände zu objektiven Empfindungsinhalten berechtigt oder gar unumgänglich sein: das empfindende Individuum weiss nichts von den Farben als blosser Phänomene oder innerer seelischer Zustände, ihm sind dieselben als Aussenwirklichkeiten, als Prädikate fremder Subjekte, als Elemente des Weltbestandes gegeben. Und zwar bestätigt dies nicht nur die naive, die vorwissenschaftliche Betrachtung der Dinge; auch die sorgfältigste Analyse vermag an den Empfindungen ein Moment der Innerlichkeit nicht zu entdecken, das ihre Zugehörigkeit zu jener Klasse von Erlebnissen erweist, welche etwa die Zustände des Schmerz- oder des Hungergefühls oder der Hoffnung und der Wünsche umfasst. Der Vergleich, den LOTZE zur Verdeutlichung ihrer reinen Subjektivität anzieht[1]), hält doch gerade in dem entscheidenden Punkte nicht Stich. Denn es ist ersichtlich, dass die empfundenen Qualitäten ihrer Natur nach nicht in derselben Weise von der empfindenden Seele abhängig gedacht werden können, als die anderen Phänomene der inneren Wahrnehmung; es hat schlechterdings keinen Sinn,

[1]) Metaphysik, 507.

der Seele Glanz und Duft und Klang als Prädikate beizulegen; ihnen gegenüber findet sie sich stets im Verhältnis des Subjektes zum Objekte, niemals als das des Trägers zu seinen Akzidenzien. Dieser Unterschied und Gegensatz ist so grundlegend, dass er der förmlichen Anerkennung bei allen Richtungen der Psychologie gewiss ist[1]).

Wird diese Trennung des Empfindungsinhaltes als das der Seele Gegenständlichen oder der Erscheinungen von ihren Zuständlichkeiten oder ihren Funktionen erkannt und in ihrer ganzen Tragweite erwogen, dann muss die Annahme der Empfindungen als ursprünglicher Zuständlichkeiten, welche die Seele von sich scheidet und als Gegenstand setzt, als hypothetisch erachtet werden. Die Theorie, welche die Qualitäten im Vorgang der Empfindung als eine Reaktion oder Produkt des empfindenden Subjektes entstehen lässt, kann daher nicht als eine Zusammenfassung von Tatsachen gelten; indem sie vielmehr geradezu eine Korrektur der ursprünglichen Erfahrung enthält und daher niemals durch Erfahrung unmittelbar bestätigt werden kann, erweist sie sich als eine Hypothese von jener Ordnung, die zur Lösung von Schwierigkeiten ersonnen werden, die ausserhalb des Bereiches der Selbstbesinnung und der psychologischen Forschung liegen. Geschichtlich angesehen liegen die

[1]) Von diesem Gesichtspunkte aus sondert Wundt, Physiol. Psychologie, 5. Aufl. I, 343 f., die sämtlichen Inhalte des Bewusstseins in zwei Klassen, in objektive und subjektive, von denen die ersteren dadurch charakterisiert sind, dass sie auf äussere, dem wahrnehmenden Subjekt gegebene Gegenstände, die letzteren aber dadurch, dass sie unmittelbar auf den Zustand des Subjektes selbst bezogen werden. Und Ebbinghaus bezeichnet, Psychologie I, 4 ff., ausdrücklich die Einbeziehung der Empfindungen in das Gebiet der Psychologie als eine Erweiterung ihres ursprünglichen Themas und zwar eine Erweiterung, die nicht auf Grund fortschreitender Untersuchung der Empfindungsinhalte selbst, sondern auf einem Umwege, vermittelst der Einsicht in ihre Abhängigkeit von den Funktionen des Organismus sich vollzogen hat. In jüngster Zeit erringt übrigens die von der Brentano'schen Schule, von Preyer, Stumpf u. a. vorbereitete Auffassung immer mehr Anerkennung, nach welcher das Studium der Empfindungen oder Erscheinungen als solcher, die Deskription ihrer Eigenschaften, Relationen und Gesetzlichkeiten als eine eigene von der Psychologie durchaus zu unterscheidende Wissenschaft angesehen werden müsse.

Gründe, die zu einer Theorie führen, welche dem Zeugnis der inneren Wahrnehmung entgegen die Empfindungen den Elementen seelischen Lebens einordnet, in der Ausbildung der mechanischen Weltansicht während des siebzehnten Jahrhunderts. Aber wie die Entscheidung über die Tragweite dieser Gründe auch ausfallen möge, und es scheint, als gestatte unsere Wissenschaft auch eine realistische Interpretation[1]), so kann doch in einer Hinsicht Klarheit geschaffen werden. Versteht man unter Bewusstsein in dem oben angegebenen psychologischen Sinne die Summe der psychischen oder geistigen Vorgänge[2]), so ist die Frage nach der Abhängigkeit der Empfindung von diesem Bewusstsein verhältnismässig einfach zu erledigen. Denn die geistigen Vorgänge können nicht als Bedingung der Existenz von Empfindungen oder Erscheinungen angesehen werden; die innere Erfahrung beweist, dass die Empfindungen, ihre Eigenschaften und Relationen von den Gesetzen der geistigen Vorgänge unabhängig und daher ihnen gegenüber ein Selbständiges sind; problematisch bleibt nur, ob die Empfindungen selbst als ein geistiger Vorgang aufzufassen sind, der in einer verborgenen Weise demselben Quell, demselben Grund wie jene entspringt: der Seele, dem Ich.

Aber mit gutem Recht kann nun gefragt werden, ob in der Tat das Bewusstsein der Gesamtheit der psychischen Vorgänge gleichzusetzen ist. Wir bestreiten, dass die innere Wahrnehmung die Empfindung als ein Inneres, als ein Geistiges vorfinde, oder auch nur vorfinden kann, denn sie vermag jene einheitliche Verknüpfung derselben mit dem vorfindenden Subjekt, wie sie in den Erlebnissen des Fühlens und Wollens vor allem hervortritt, in keiner Weise zu vollziehen. Aber einsichtiger Betrachtung kann es doch nicht verborgen bleiben, dass gleichwohl den Empfindungen wie den geistigen Vorgängen ein Merkmal gemeinschaftlich zu-

[1]) Vgl. hierüber m. Abhandlung i. dieser Vierteljahrsschrift, XXX. 271 ff.

[2]) Herbart definiert Bewusstsein als „die Gesamtheit alles gleichzeitigen Vorstellens." Psychologie als Wissenschaft I, § 48.

komme, das wir als das Merkmal der Bewusstheit bezeichnen und zum Ausgangspunkt der Entwicklung eines umfassenderen Begriffes von Bewusstsein nehmen können.

In allen unseren Erlebnissen findet sich ein Moment, welches mit den in den Vorgängen des Urteils sich vollziehenden Erkenntnisprozessen jederzeit in eine besondere Relation gesetzt werden kann und es daher verdient, in einer ausgezeichneten Weise von den übrigen Beständen des Erlebens abgehoben zu werden. Dieses Moment liegt in der Tatsache, dass jedes Erlebnis von einer Art von Wissen begleitet ist, das, wenn auch nicht im Akte des Erlebens selbst, so doch in der darauf gerichteten Reflektion in einem eigenen Urteile ausgesprochen werden kann[1]). In jedem Gefühl, jeder Empfindung, jeder Aktion ist ein Etwas enthalten, das äquivalent einem Existentialurteil ist, das dieses Gefühl, diese Empfindung, diese Aktion zum Gegenstand hat. Ja selbst in den Zuständen des vollendeten Wissens tritt dieses Phänomen hervor, so dass auch dieses Wissens, dieses Urteil selbst als Materie eines möglichen anderen Wissens oder eines Existentialurteils zu bezeichnen ist. Wenn im Altertum in den Auseinandersetzungen mit der skeptischen Schule die Möglichkeit der Behauptung, alles für falsch zu erklären, geleugnet wurde, weil diese Behauptung sich selber aufhebe, so liegt die Ursache des sich so erhebenden Streites in der Verkennung des Verhältnisses, das zwischen jenem unmittelbaren, jedem Erlebnis einwohnenden Wissen und dem vermittelten, im Erlebnis, im Urteil über einen Sachverhalt, der von dem Urteil selbst geschieden werden kann, ausgesprochenem Wissen besteht. Indem DESCARTES in der methodischen Entwicklung aller Konsequenzen, welche in einer universalen Skepsis gelegen sind, die Tatsache als den unerschütterlichen Grund alles Wissens aufdeckte, dass in jedem Zweifel doch die Gewissheit des Zweifelns nicht zu

[1]) Vgl. LOTZES Bestimmung des Bewusstseins als „jenes einfache transitive Wissen, welches alle Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen durchdringt, dass von ihnen allen ohne dieses Gewusstwerden gar nicht die Rede sein könnte". Kl. Schriften, II, 124.

bezweifeln sei, schlichtete er jenen unfruchtbaren Streit, ward er der Begründer einer neuen Erkenntnislehre, die in dieser letzten unaufhebbaren Gewissheit ihren festen Ausgangspunkt findet. In dieser Einsicht ist das Prinzip des Bewusstseins ausgesprochen, welche das letzte Ergebnis aller Selbstbesinnung ist und daher als der erste Satz aller Wirklichkeitserkenntnis gelten kann. Unter dem Bewusstsein können wir demnach das der begrifflichen Erkenntnis vorangehende, in allen Erlebnissen aufzuweisende Wissen verstehen, das gleichwohl jederzeit in der Reflektion in eine begriffliche Erkenntnis übergeführt werden kann.

Versuchen wir nun, diesen Begriff des Bewusstseins in die Diskussion des Empfindungsproblems und allgemeiner in die Frage nach der Abhängigkeit des Gegebenen vom Bewusstsein einzuführen, so halten wir zunächst daran fest, dass dadurch den Empfindungen nichts von ihrer Tatsächlichkeit genommen wird. Dass von den reinen Qualitäten irgendwie ein Sein zu prädizieren ist — mögen sie nun im Subjektiven oder Objektiven den Ort ihres Daseins haben — unterliegt füglich keinem Zweifel. Das Blau, das ich sehe, die Quinte, die ich höre, sind präsente Tatsachen meines Bewusstseins, und ob ich sie nun als phänomenalen Abglanz von ihnen gänzlich disparaten Vorgängen, als blosse in meiner Seele schwebende Bilder betrachte: sie sind, sie erfüllen die Zeit, sie haben eine reelle Existenz in der Region der Erfahrung, wenigstens solange sie erfahren werden. Die Disjunktion einiger moderner Erkenntnistheoretiker[1]), dass die Qualitäten entweder objektiv und metaphysisch so real seien, wie sie mir erscheinen, oder aber überhaupt nichts sind, eine unvollziehbare Forderung, gleich dem Begriff des Nichts oder $\sqrt{-1}$, ist falsch; sie entspringt einer unzulässigen Übertragung der innerhalb gewisser Grenzen zu Recht bestehenden Scheidung von Inhalt und Gegenstand der Vorstellung auf einfachste Data. Diese Hypothese von der absoluten Nichtexistenz der Qualitäten entbehrt des Sinnes, denn sie wider-

[1]) Schwarz, Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen usw., 1895, II. Abschnitt, 78 ff.

streitet der inneren Beobachtung. Die Eleaten allerdings hoben auch mit aller Veränderung den „Wechsel der leuchtenden Farbe“ [1]) auf und darum wurden ihnen die Qualitäten selbst, so darf man vielleicht aus diesen Worten schliessen, zu einem Nichts, zu einem leeren Schall in der Sprache der Sterblichen. Aber damit wird ihre Existenz als Schein nicht beseitigt. Denn selbst wenn man sie in dem Verstande neuerer Theorien als einen Ausdruck des Bewusstseins, als eine Vergegenwärtigung eines Transzendenten fasst, so haben sie doch eben als dieser Ausdruck eine besondere Art des Daseins, da sie in ihm einen Gegenstand des Bewusstseins und der Reflektion bilden. Was sie auch immer meinen und bedeuten mögen, sie sind doch nicht gleich dem Begriff des Nichts bloss imaginär und repräsentativ durch etwas vertreten, was sie selbst nicht sind; sie sind präsent als Tatsache des Bewusstseins und können darum nicht diesem entrückt und etwa als „unmittelbarer Gegenstand einer auf Nichtexistierendes sich richtenden Erkenntnis“ bezeichnet werden.

Aber diese Art von Setzung der Qualitäten, die nicht bestritten, weil nicht aufgehoben werden kann, besagt noch nichts. Problematisch ist erst die besondere Art der Existenz, die ihnen in bezug auf das Bewusstsein, d. h. auf das sie unmittelbar stets begleitende Wissen zugesprochen werden muss. Und da ist nun eine wesentliche, ja entscheidende Bestimmung des Begriffes des Bewusstseins hervorzuheben. Das als Bewusstsein bezeichnete ursprüngliche und elementare Wissen ist einem im Urteil vollendeten Wissen äquivalent, aber nicht mit einem solchen identisch. Demnach kann es nicht gestattet sein, die an diesem vollendeten Denken unterscheidbaren Momente ohne weiteres auf jenes unmittelbare Gewahrwerden zu übertragen; diese Übertragung bedarf in jedem Falle einer besonderen Begründung und die Untersuchung zeigt, dass sie jedenfalls in einem Punkte nicht gestattet, weil nicht durchführbar ist.

[1]) Parmenides, ed. Diels, Vers 41.

Das Urteilen und das Denken gehört zu jener Klasse von Erlebnissen, welche auf einen von ihnen selbst unterschiedenen Gegenstand sich beziehen. Wir haben schon bemerkt, dass wir in dieser charakteristischen Form der Verhaltungsweise mit BRENTANO ein spezifisches Merkmal der geistigen Vorgänge erblicken, und wir erachten es als eine wirkliche Bereicherung unserer psychologischen Einsichten, wenn HUSSERL[1]) in diesem Sinne eine phänomenologische Deskription unserer Erlebnisse unternimmt, in welcher die Scheidung zwischen dem reellen und dem intentionalen oder intendierten Inhalt der Erlebnisse der leitende Gesichtspunkt ist. Aber es erscheint unmöglich, diese Trennung im Falle der einfachsten Sinneswahrnehmung aufrecht zu erhalten. Die Sinnesqualitäten haben kein Objekt. Ich kann mir eine Farbe vorstellen, sie beurteilen, Gefallen an ihr finden, sie verabscheuen; die Empfindung der Farbe selbst ist in sich beschlossen; sie ist, wie LOTZE es einmal ausdrückt[2]), „nicht Forderung eines zu erfüllenden Inhaltes, sondern volle Erfüllung". Sie enthalten keinen Hinweis auf ein anderes, das sie selbst nicht sind und wodurch sie erst zu dem werden, was sie sind. Das Blau des Himmels und das Rauschen des Meeres empfangen ihr Unterscheidbares nicht erst durch die Beziehung auf ein Objekt, das von ihnen getrennt ist. Sie können und sie müssen vielleicht in Relation zu Gegenständen gesetzt werden; aber dieses tritt erst in dem Wahrnehmungsvorgange auf, der eine Mehrheit von Eindrücken verbindet und sie eben in dieser Synthese „gegenständlich" deutet. Das blosse Haben von Sinnesdaten weiss nichts von einer solchen Richtung auf ein Objekt, hier fällt der reelle und der intentionelle Inhalt zusammen. Der Akt des Empfindens ist mit dem Empfundenen eins. Somit ist die reine Sinnesempfindung durch eben dieses unterscheidende Merkmal von den Erlebnissen des Denkens, des Fühlens, des Hoffens, des Hassens — ich lasse dahingestellt, ob überhaupt von

[1]) In seinen „Logischen Untersuchungen".
[2]) Metaphysik, 49.

allen anderen Erlebnissen — getrennt. Wenn gleichwohl die Meinung weit verbreitet ist, dass in der Perzeption die Gegenüberstellung eines Objektes, einer Qualität und eines Subjektes, das empfindet, nebst dem Akt der Empfindung, der beide verbindet, deutlich zutage trete, so beruht das erstlich auf einer Verwechslung mit dem Verhältnis, in welchem die Empfindung zu dem Bewusstsein, dem sie stets begleitenden Wissen, steht[1]). Dieses Bewusstsein umfasst alle Erlebnisse gleichmässig, das Denken, wie das Fühlen und das Empfinden. Der Vorgang, in welchem das Bewusstsein sich selbst als ein denkendes erfasst, ist nicht verschieden von dem, in welchem es sich als ein empfindendes erfasst; das Denken und die Empfindung sind demnach in bezug auf das Bewusstsein Inhalte derselben Ordnung. Und von diesen Inhalten gilt, dass die einen immer die Beziehung auf ein Gegenständliches von ihnen selbst Unterscheidbares, im Erlebnis nicht Präsentes einschliessen, ja in diesem Verhalten ihre wesenhafte Eigenart bekunden, die anderen aber von einer derartigen Relation frei sind. Bezeichnet man das Haben einer Sinnesempfindung als Empfinden, dann ist auch das Wissen, dass ich weiss, dass ich denke, urteile, hoffe eine Empfindung[2]). Wir haben dafür zweckmässig den geschichtlich gegebenen Terminus des Bewusstsein gewählt.

Zweitens aber, und das ist für unseren Zusammenhang nun entscheidend, ist diese Interpretation des Verhältnisses von Empfindung und Bewusstsein unhaltbar. Denn eine Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, wie sie hier im Vorgang der Perzeption angenommen wird, ist weder in dem tatsächlichen Befund der Selbstbeobachtung vorhanden, noch auch begrifflich denkbar. Die Übertragung dieser Scheidung nach Analogie jener intentionalen Erlebnisse auf das Bewusstsein der Empfindung ist eine theoretische Deutung. Gewiss

[1]) Noch gröber ist der Irrtum, wenn dem Bewusstseinssubjekt das psychophysische Individuum substituiert wird.

[2]) So spricht etwa Froschhammer (Monaden und Weltphantasie, 39) von einer „Empfindung der Empfindung und ihrer Arten".

lassen sich an dem Zustande der Empfindung in abstrakto sprachlich zwei Momente sondern: das Dasein eines Inhaltes und sein Verhältnis zu dem Subjekt, das diesen Inhalt hat; aber diese Trennung, was sie auch besagen möge, ist jedenfalls das Ergebnis eines anderen Erkenntnisvorganges, einer nachträglichen Reflektion, es bildet keinen Teil jenes primären Vorganges; denn das Wesentliche ist, dass dies Verhältnis überhaupt nicht für sich gegenständlich gemacht werden kann. „Wenn mir aufgegeben wird," so beschreibt NATORP diesen Sachverhalt[1]), „darauf zu achten, ob ich eine bestimmte Tonempfindung habe, so werde ich auf nichts anderes achten, als eben auf den Ton, den ich hören soll, und werde ihn dann vielleicht wirklich hören. Wer ausserdem noch sein Hören hört oder auf eine andere mir nicht gegebene Art wahrnimmt, den könnte ich um diese Art des Wahrnehmens vielleicht beneiden, aber ich wüsste es ihm nicht nachzutun. Der Ton ertönt mir, und ich höre den Ton dies sind für micht nicht zwei Tatsachen; weder zwei nacheinander folgende, noch zwei gleichzeitig erlebte; sondern es ist eine einzige Tatsache, in der ich allenfalls durch Abstraktion die uns bekannten beiden Momente unterscheiden kann, das Dasein des Inhaltes und seine Zugehörigkeit zum Gesamtinhalte meines Bewusstseins. Keines dieser Momente aber lässt sich von dem andern wirklich ablösen, sie sind im wirklichen Bewusstsein schlechterdings nur miteinander gegeben". Ich kann „sehr wohl den Ton für sich oder im Verhältnis zu anderen Bewusstseinsinhalten betrachten, ohne sein Dasein für ein Ich weiter zu berücksichtigen, aber ich kann nicht mich und mein Hören für sich betrachten, ohne an den Ton zu denken, sondern, wenn ich diesen Versuch mache, so finde ich, dass mir gar nichts übrig bleibt, was sich betrachten oder in Untersuchung ziehen oder worüber sich nur irgend eine Aussage tun liesse

[1]) Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 17. Die von HUSSERL, Log. Untersuchungen, II, 359ff., gegen diese Ausführungen NATORP's geltend gemachten Bedenken beziehen sich nur auf eine gegenständliche Deutung des Tones, von der aber durchaus abgesehen werden kann.

Entschwindet mir der Ton, so entschwindet auch mein Hören des Tones, und es tritt entweder ein anderer Inhalt in mein Bewusstsein, für welchen dasselbe gelten wird, oder, wenn gar aller Inhalt mir entschwindet, so entschwindet auch die Bewusstheit und das Ich und es bleibt gar nichts übrig". Der Ausdruck Empfindung, wie er ethymologisch mit einer Annahme von „etwas in sich finden" zusammenhängt, ist daher zum mindesten missverständlich; sofern er eine spezifische Tätigkeit, ein besonderes bewusstes Verhalten des Subjektes zu dem empfundenen Inhalt einschliesst, ist er falsch. Denn den Sinnesinhalten ist nicht wesentlich, dass sie als Bewusstseinsinhalte oder gar seelische Produkte aufgefasst werden, die eine nachträgliche Objektivation erfahren. Es ist ein zweiter von der Sinnesempfindung wohl zu trennender Vorgang, durch welche die Relation der Daten zu einem sie perzipierenden Subjekte erkannt wird. In der Wahrnehmung einfachster Inhalte ist nichts von dieser Beziehung als gegenständliches Moment gegeben. Erst wenn Vorgänge des Vergleichens und Unterscheidens hinzukommen, also bei der Wahrnehmung komplexer Inhalte, treten besondere intellektuelle Prozesse hervor, die eine Anteilnahme, eine Stellungnahme des Subjektes ankündigen. Dann tritt auch die Scheidung des Subjektes vom Objekte in ihre vollen Rechte. Aber von allen diesen auf einen besonderen Gegenstand gerichteten Aktionen des Subjektes kann abgesehen werden, denn sie setzen schon eine Mehrheit von Sinnesdaten voraus. Reflektiert man auf die isolierten Daten, dann ist deren Dasein für uns wenigstens psychologisch in keiner Weise vermittelt; es lässt eine weitere Analyse nicht zu. Jeder Versuch, gedanklich dieses Faktum nach Analogie des vollkommenen Denkens sich vorzustellen, ist vergeblich, denn nicht nur erklärt er nichts, sondern er verwickelt zugleich in unentwirrbare Schwierigkeiten. Das unmittelbare Wissen von der Präsenz eines Tones ist nicht ein anderes als das Wissen von irgend einem Inhalt, etwa von dem Wissen dieses Tones oder vom Wissen überhaupt. Aber dieses Wissen des

Wissens, wenn in ihm noch ein Subjekt vom Objekt unterschieden wird, ist in seiner Absurdität so oft dargestellt, dass eine nochmalige Widerlegung sich erübrigt: denn es stürzt in einen Abgrund endloser Wiederholungen. Wer ein Bewusstsein von einem Bewusstsein annimmt, muss folgerichtig auch von diesem ein Bewusstsein annehmen und so fort ins unendliche: diese Reihe kommt nie zum Abschluss, wenn nur das erste Gliedpaar gesetzt ist. Löst man überhaupt einmal das Bewusstsein von dem Inhalt, dessen man sich bewusst wird, als welche beide in einer unzerlegbaren Einheit gegeben sind, dann ist eine Verbindung in alle Zukunft nicht mehr möglich, weder durch die Einschaltung zahlloser intermediärer Akte, noch durch jene Art von Gewaltstreich, mit welchem an einem bestimmten Punkte der Reihe, vielleicht am Anfang oder bei einem späteren Gliede, Subjekt und Objekt identisch gesetzt werden. Die Identität von Subjekt und Objekt ist so wenig denkbar, wie die beständige Flucht beider voneinander. Die Schwierigkeiten schwinden nur, wenn man auf eine Deutung des unmittelbaren Wissens durch die Verhältnisse, wie sie beim entwickelten Denken auftreten, Verzicht leistet. Das ist das Geheimnis des Bewusstseins, dass es die Bedingung aller Erlebnisse ist, aber selbst nicht erlebt wird; es ist die Grundlage für alles in einem besonderen Erkenntnisakt ausgedrückte Wissen, ist aber nicht selbst ein Wissen, das sich auf einen Erkenntnisakt gründet. Eine vorsichtige Erfahrungsphilosophie wird sich bei der Feststellung dieses Tatbestandes beruhigen.

Ist es noch erforderlich, zu zeigen, dass dieser Begriff des Bewusstseins, der aus der methodischen Selbstbesinnung sich ergibt, mit jenem Begriff zusammenfällt, der als die Bedingung der Koinzidenz theoretischen Denkens und empirischer Wirklichkeit abgeleitet wurde? Dass in ihm die psychologische Analyse die Tatsache aufgedeckt hat, die die allgemeine Erfüllung der erkenntnistheoretischen Forderung garantiert? Indem dieses primäre Bewusstsein, das noch kein Wissen ist, aber jederzeit in ein solches übergeführt werden

kann, an der Empfindung, an der blossen Perzeption und doch zugleich bei jenen Vorgängen und Funktionen nachzuweisen ist, welche im engeren Sinne des Wortes als geistige und psychologische Erscheinungen zu bezeichnen sind, erweist es sich als umfassend genug, um als der gemeinschaftliche Träger der theoretischen wie der anschaulich-wirklichen Welt gelten zu können. Über dem psychologischen Bewusstsein, das nur der Inbegriff psychischer Prozesse ist, und über dem transzendentalen Bewusstsein, das nur ein Gedanke in dem psychologischen ist, erhebt sich das primäre Bewusstsein, in welchem alles eingeschlossen ist, das unserem Wissen zugänglich ist, denn es bildet die Voraussetzung jedes Wissens.

Von dieser allgemeinen Ansicht aus lässt sich nun das Verhältnis, in dem Empfindung und Bewusstsein zueinander stehen, in eine einfache Formel zusammenfassen: sie sind unzertrennlich. Sie sind nicht zwei Fakta in Koexistenz, sondern sie bilden ein ungeschiedenes Ganzes. Nur in der Reflektion können sie als Momente gesondert werden, die aber doch immer noch in einer unauflöslichen Beziehung zueinander stehen. Die Empfindung an sich ist weder in unserer Erfahrung gegeben, noch ohne das begleitende Wissen, das die Kunde von ihr uns gibt, vorstellbar. Hebt man die konkrete Substanz aller Erlebnisse auf, so schwindet das Bewusstsein; könnte man das Bewusstsein aufheben, so würde damit jedem möglichen Erlebnis die Grundlage entzogen sein. Sie beide sind Korrelativtatsachen. Jedenfalls vermag kein menschliches Denken diese Grenze zu überschreiten und einen der Teile, etwa die Empfindung oder das Bewusstsein, für sich zu isolieren; denn das Denken ist nur die Vollendung des Bewusstseins.

Schon die Fragestellung, ob Empfindung unabhängig vom Bewusstsein existieren könne oder nicht, ist abzulehnen, denn sie setzt eine in Gedanken mögliche Trennung zwischen Empfindung und Bewusstsein voraus. Aber das Bewusstsein ist nicht eine synthetische Bestimmung der Empfindung noch die Empfindung eine synthetische Bestimmung des Bewusst-

seins[1]). Synthesis ist Zusammensetzung von Elementen, die für sich eine Eigenart aufweisen können; aber niemand vermag zu sagen, was Empfindung ohne eine Relation zum Bewusstsein ist. Fasst man die Qualitäten als Objekte für ein Bewusstsein, das sie im Akt der Empfindung ergreift, umspannt, oder zu denen es auch nur in „eine eigentümliche Beziehung tritt“[2]), dann kann man mit RIEHL das Sein der Objekte von ihrem Objektsein für den Erkenntnisakt trennen. Doch die Qualitäten sind keine Objekte für ein Bewusstsein. Ihre Verbindung oder Verschmelzung, oder welchen Ausdruck man auch wähle, ist einzig; auf dem Standpunkt der Reflektion vermag das abstrakte Denken Subjekt und Objekt nur als Momente an den Gegebenen zu unterscheiden. Aber eben darum ergibt sich notwendig der Schluss, dass Empfindung und Bewusstsein korrelativ zueinander sind.

Und diese Folgerung bleibt auch zu Recht gegenüber Einwänden bestehen, die insbesondere von gewissen Richtungen der realistischen Philosophie unserer Zeit dagegen erhoben worden sind. Gerade weil die Einsicht, dass das Bewusstsein die Bedingung der Empfindung ist, nur und ausschliesslich auf dem Standpunkt der Reflektion gewonnen und ausgesprochen werden kann, so hat, argumentiert man, sie nur für die Reflektion, nicht für die tatsächliche Erfahrung Geltung. „Dass das abstrakte Ichbewusstsein die Grundlage sei, auf welcher alle objektive Erfahrung ruhe, und dass darum keine Erfahrung anders, denn als eine im Bewusstsein gegebene aufgefasst werden könne, das ist das πρῶτον ψεῦδος der verschiedensten Gestaltungen des Subjektivismus, mögen sie nun subjektiver Idealismus, Solipsismus oder immanente Philosophie genannt werden. Die primitive

---

[1]) So BERGMANN, Theorie des Bewussteins, I. Teil, Abschnitt 1.

[2]) Wie UPHUES, Ueber die Erinnerung 13, und FISCHER, Theorie der Gesichtswahrnehmung, 1891, 157, 172, 176, zur Vermeidung der Schwierigkeiten sich ausdrücken, die in dem Begriff des Ergreifens oder Umspannens durch das Bewusstsein enthalten sind.

Erfahrung ist aber nicht das im, sondern das ausser dem Bewusstsein gelegene Objekt. Dass dieses äussere Objekt überhaupt im Bewusstsein vorgestellt wird, ist eine erst auf Grund hinzutretender Reflektion entstandene Erkenntnis“[1]). Demgemäss ist die Maxime dieses Standpunktes das Prinzip, jeden Inhalt der naiven Erfahrung so lange als objektiv gegeben anzunehmen, als es nicht durch nachweisbare Widersprüche, zu denen dies führt, als ein blosser Schein nachgewiesen sei. Und wenn auf diesem Wege nun doch die Qualitäten dem Subjekte zugeschrieben werden, wenn für die theoretische Darstellung am Ende sich die Anschauung zwingend durchsetzt, dass der Gegenstand selbst und seine Wahrnehmung oder Vorstellung toto genere voneinander verschieden sind, indem die Wahrnehmung in der unmittelbar in dem Bewusstsein anschaulich gegebenen Vorstellung, der Gegenstand aber in dem begrifflichen Endresultat der an diesem Wahrnehmungssubstrat vorgenommenen wissenschaftlichen Bearbeitung besteht, so ist das nur der Ausdruck der in den positiven Wissenschaften vollzogenen Reform der natürlichen Weltansicht, aber mit jenem erkenntnistheoretischen Prinzip des Bewusstseins hat dies nichts zu tun. Denn „die Gründe zu einer Verneinung der objektiven Realität von Erfahrungsdaten sind stets nur aus der Forderung des widerspruchslosen Zusammenhangs abzuleiten.“

Hierin ist richtig, dass in der Tat in der naiven Erfahrung kein „Ich denke“ mit gedacht wird. Das ist ja das Charakteristische des Bewusstseins, dass es nur in dem schlechthin einfachen, auf keine Weise näher zu beschreibenden Wissen um einen Sachverhalt besteht, ohne dass es demselben als ein Wissendes entgegentritt. Soll der Satz, dass kein Objekt ohne Subjekt oder richtiger keine Vorstellung eines Objektes gegeben ist, in welcher nicht auch das vorstellende Subjekt stillschweigend mitgedacht wird,

[1]) Wundt, Ueber naiven und kritischen Realismus, Phil. Studien, XII, 397. Vgl. ib. 324 ff. und Logik 2 I, 430 f.

eine Tatsache der unmittelbaren Erfahrung ausdrücken, so ist er falsch, er kann auch wenigstens in dieser Formulierung nicht als Ausdruck der Erkenntnis gelten, welche die Reflektion über die Bedingungen, unter denen vorgestellte Objekte vorkommen, ergibt; denn die Scheidung von Subjekt und Objekt im Vorgang des einfachsten Wissens ist immer nur eine künstliche fiktive Zerlegung, keine Analyse tatsächlich scheidbarer Elemente. Dennoch behält der Schluss durchaus seine zwingende Kraft, der von der Einsicht aus, dass für die Reflektion Empfindung und Bewusstsein stets ein unauflösliches Ganze bilden, den Empfindungen einen absoluten Bestand oder Wert abspricht. Denn diese Reflektion steht gar nicht in einem prinzipiellen Gegensatz zu der Tatsache, dass wir zunächst stets und dann immer wieder in zahllosen Fällen Objekte als gegeben ansehen, ohne ihre Relation zu einem Bewusstsein hervorzuheben. Auch die naive Erfahrung, sofern sie ein Urteil über Realität ausspricht, ist schon Reflektion, denn in dem Grundphänomen des Bewusstseins ist ein Urteilen überhaupt nicht enthalten. Dass ein Ton ertönt, dass er mir ertönt, dass ich ihn höre, alle diese Ausdrücke bezeichnen unter verschiedenen Gesichtspunkten ein und denselben Tatbestand, und für welche Formel ich mich immer entscheide, in dem Augenblick, wo ich mich ihrer bediene, verlasse ich bereits den Standpunkt des unmittelbaren Bewusstseins, auf welchem ich des Tones inne werde, aber über denselben in keiner Weise urteile. Nicht darin unterscheidet sich die naive Erfahrung, welche die Objekte zunächst sämtlich als real ansieht, von der erkenntnistheoretischen Reflektion, dass sie überhaupt keine Reflektion enthält, sondern darin liegt die wesentliche Differenz, dass ihre Reflektion unvollständig ist und nicht alle in Betracht kommenden Bedingungen erfasst. Von den Gegebenen hebt sie nur das eine Moment hervor, ohne zu berücksichtigen, dass dasselbe immer nur Sinn und Geltung hat in bezug auf das andere, das sie vernachlässigt. Diesen Mangel der sogenannten naiven Erfahrung korrigiert

die erkenntnistheoretische Reflektion und eben darum ist sie erst befugt, über den absoluten oder relativen Charakter der Realität des Gegebenen zu befinden. Und mit diesem Anspruch der Erkenntnistheorie steht nun das Verfahren der positiven Wissenschaften von der Natur, ihre allmähliche, durch das Zusammenwirken der Forscher aller Länder herbeigeführte Umbildung der natürlichen Weltansicht in keinerlei Widerspruch; ihre Ergebnisse berühren einander gar nicht. Indem wir diesen Punkt zur vollen Klarheit bringen, müssen wir das Prinzip des Bewusstseins noch nach der Seite hin entwickeln, die für die Bestimmung dessen, was die Grundlage der empirischen Forschung ist, sich als wichtig erweist.

II.

So gewiss es ist, dass die Empfindung stets eine Relation zu einem Bewusstsein einschliesst, und daher ohne dasselbe einen angebbaren positiven Inhalt nicht mehr enthält, so gewiss ist es auch andererseits, dass diese Einsicht nicht der Behauptung gleichgesetzt werden kann, die Empfindung sei nur subjektiv gegeben. Wir haben es abgelehnt, in dem Zustande unmittelbaren Wissens Subjekt und Objekt nach Analogie des entwickelten Denkens zu scheiden und schon aus diesem Grunde ist es nicht angängig, die Empfindung etwa als ein subjektives Phänomen zu bezeichnen. Das Gegebene ist weder objektiv noch subjektiv; aber es ist zweiseitig; an ihm lassen sich in abstrakto ein subjektives und objektives Moment abheben, die jedoch nicht als zwei selbständige Mächte einander gegenübertreten. Eine solche Zerlegung tritt erst in jenen intentionalen Erlebnissen ein, wo der aktuelle Vorgang des Denkens, des Fühlens auf das schärfste von dem Objekt, in bezug auf welches ein derartiges Verhalten gilt, getrennt werden muss. Es kann gezeigt werden, dass in weitem Umfang die Sinnesdaten als die Objekte fungieren, auf welche die Intention gerichtet ist. Aber diese intentionalen Erlebnisse selbst sind immer nur für ein Bewusstsein da, das ihrer inne wird in einem

Vorgang, der nicht selbst einen intentionalen Charakter besitzt. Versteht man unter Bewusstseinsinhalt diese Tatsache, dass alles Gegebene ein unmittelbares Wissen um eben dieses Gegebene einschliesst, dann ist der ganze Inbegriff der Erfahrung Bewusstseinsinhalt; und wenn auch dieser Terminologie noch eine gewisse Bildlichkeit des Ausdruckes anhattet, so ist sie doch insofern zweckmässig, als sie gestattet, die faktische Zusammengehörigkeit beider Tatsachen zu kennzeichnen ohne den hypothetischen Subjektcharakter in die Beschreibung aufzunehmen. So hat es keinen Sinn, von dem Bewusstseinsinhalt zu sagen, dass er nur Phänomen für ein Subjekt, nur subjektiv sei.

Diese weittragende Einsicht kann noch durch eine andere Betrachtung gefestigt und erweitert werden. Eine transzendente Gültigkeit ist dem Erfahrungsinhalt, den Sinneselementen, allerdings genommen; beschränkt man sich lediglich auf die Frage, ob den Empfindungen eine Existenz unabhängig von einem Bewusstsein d. h. ohne das Merkmal der Bewusstheit zuzusprechen sei, dann muss nach dem Vorgehenden die Antwort lauten: Wir wissen es nicht, denn die Frage ist unbestimmt, sie verliert, eben auf das Bewusstsein angewandt, ihren Sinn. Die letzte Einsicht, zu der wir gelangen können, spricht der Satz des Bewussteins aus, nach welchem alles Erfahrbare unter der Bedingung steht, Tatsache des Bewusstseins zu sein. Aber dieses Bewusstsein, das dergestalt als die Bedingung aller Erfahrung erscheint, ist nicht identisch mit dem Subjekt, das in dem Vollzug des Urteils, in aller gegenständlichen Erkenntnis, in allen intentionalen Erlebnissen hervortritt. Dieses Bewusstsein ist nicht mein Bewusstsein; es hat nichts Individuelles an sich; es ist unpersönlich; es ist in jedem Sein als ein Moment enthalten, es umfasst die Totalität aller Erfahrungen. Es ist die allgemeinste Charakteristik, die von der uns zugänglichen Wirklichkeit gegeben werden kann, dass sie nur ist, indem sie gewusst wird. Jedoch dieses Wissen ist nicht das Denken oder Vorstellen der

einzelnen Personen, sein Träger nicht das empirische individuelle Ich; es ist primär gegenüber allen räumlichen, zeitlichen und kategorialen Bestimmungen und kann daher weder in einem Ort noch in einer Zeit, noch als ein Vieles oder Eines bestimmt werden, es entzieht sich jeder Fassung durch das Denken, dessen Voraussetzung es vielmehr bildet. Vergeblich haben Metaphysiker und Erkenntnistheoriker daran gearbeitet, dieses Urphänomen des Bewusstseins, das stets erkennend nie erkennbar ist, mit den Mitteln unseres Verstandes zu bestimmen; sie haben es auf das eigene Ich eingeschränkt, es als eine Funktion einer, genauer meiner Person dargetan oder nach Analogie des individuellen Ich als ein überempirisches Ich begründet. Aber alle Versuche, welche die Geschichte der Philosophie hervorgebracht, zeigen nur, dass das Bewusstsein keins von beiden ist. Jenes entspringt einer Verwechslung des Bewusstseins mit dem „Selbst" der Eigenerfahrung, welches in der Tat das Individuellste ist, was es gibt, dieses dagegen ist die Hypostasierung einer blossen Abstraktion nach dem Schema der individuellen Erfahrungen; aber das Bewusstsein ist weder das eine noch das andere.

In dem Nachweis, dass eine Übertragung der im individuellen Denkerlebnis gegebenen Verhältnisse auf das unmittelbare Wissen, das jenem vorangeht, nicht zulässig ist, ist schon eine hinreichende Begründung dieses Satzes enthalten. Aber ich verdeutliche doch noch einmal, warum insbesondere das Bewusstsein, als dessen Inhalt das Gegebene bezeichnet werden kann, weil es die Bedingung der Existenz dieses ist, nicht dem Selbst, meinem Ich, das nur einen Teil des Gegebenen bildet, gleichgesetzt werden darf.

Den Ausgangspunkt aller methodischen Selbstbesinnung bildet der Rückgang auf die eigene Erfahrung. Freilich der Beginn meiner Erfahrung ist mir verborgen und keine Erinnerung vermag den Ursprung und Inhalt des ersten Wissens mir zu vergegenwärtigen. Auch das Studium Neugeborener und das Studium fremder Kinder kann nicht durch ein Ver-

fahren des Rückschlusses die Mängel meiner Kenntnis ergänzen. Nicht sowohl wegen der Vieldeutigkeit der Symptome, als vielmehr aus dem Grunde, weil ein solches Verfahren schon die Anerkennung der Realität eines fremden Ich voraussetzt, die zunächst für mich problematisch bleiben muss. Es könnte sein, dass die Bedingungen für die Ausbildung fremden Geisteslebens als eines blossen Phänomens in mir nicht die gleiche Gültigkeit für mich besitzen. So bin ich auf die Erfahrung gleichsam in einem Querschnitt meines Daseins in einem gegebenen Zeitmoment angewiesen. Und diese Erfahrung enthält nun ein Doppeltes: den Inhalt der Erfahrung und die Tatsache des Erfahrens selbst. In der Reflektion wenigstens, wenn auch nicht im Erlebnis, vermag ich beides zu scheiden und indem ich diese Tatsache als die durch das Bewusstsein gegebene Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung ausspreche, erhalte ich den allgemeinen Satz der Korrelativität von Bewusstsein und Inhalt. In dieser Fundamentalformel ist zunächst noch keine Entscheidung über den Ort des als Ich-Bezeichneten enthalten; aber wenn ich von meiner Erfahrung spreche, wenn ich behaupte, dass alle Dinge mir gegeben sind, ich nur von ihnen weiss, sofern sie als Tatsache meines Bewusstseins auftreten, entsteht die Aufgabe, dieses Ich näher zu bestimmen, und wenigstens in seiner Sphäre zu umgrenzen. Die Analyse des Begriffes des Bewusstseins hat bereits ergeben, dass das reine Bewusstsein diesem Ich nicht gleichgesetzt werden darf; jeder Versuch dieser Art verwickelt nicht nur in die Schwierigkeiten, die aus der Interpretation des Bewusstseinzustandes als eines Verhältnisses von Objekt und Subjekt entspringen, sondern er ist auch nur vermittelst einer Hypothese möglich, die in den Tatsachen der Selbstbeobachtung keine hinreichende Grundlage findet. Ganz deutlich ist dieser über die Grenzen einer strengen Selbstbesinnung hinausführende Schritt in der Argumentation des Descartes sichtbar, welche von dem Prinzip des Bewusstseins aus die Existenz des Ich erweisen sollte. Wäre selbst

der Satz: Ich denke ich bin, in seiner Gültigkeit für den zweiten Teil allem Zweifel und aller Unbestimmtheit entrückt, so bleibt doch stets fraglich, mit welchem Recht das Wissen von meinem Zweifel (und dieses und nicht der gewusste Zweifel bildet den Ausgangspunkt) als ein Ich denke aufgefasst wird. Aus dem Denken kann vielleicht die Existenz eines Denkenden gefolgert werden; aber das Bewusstsein ist eben kein Denken. Vielmehr ist das Denken, wie es stets mit einem unmittelbaren Wissen um sich selbst auftritt, Bewusstseinsinhalt. Denn das ist die andere Seite des Nachweises, dass alles Individuelle, alles, was mein Ich konstituiert, dem Inhalt angehört, dass die „Erfahrung überhaupt" nicht nur logisch meiner Erfahrung übergeordnet ist, sondern sie tatsächlich in sich enthält, sie einschliesst.

Das Wort Ich umfasst im gewöhnlichen Sprachgebrauch zwei Bedeutungen; einmal meine gesamte Persönlichkeit mit Einschluss meines Körpers und meiner Sinnesorgane, die ganze organische Verfassung, die als ein einheitliches System sich in der Umwelt, der Aussenwelt erhält, und sodann in einem engeren Sinne den Inbegriff der geistigen Vorgänge des Wollens, Denkens und Fühlens, die man wohl als Charakter, als geistiges Ich, als Seele, allem körperlichen Geschehen mit Einschluss der materiellen Prozesse im eigenen Leibe als der Aussenwelt gegenüberstellt. In beiderlei Bedeutung, in der psychophysischen, wie in der psychologischen, besitzt aber mein Ich dieselbe Art von Existenz und Gewissheit als die anderen Dinge und Personen in Raum und Zeit. Für mein physisches Ich, für die Summe der Glieder und Teile, die meinen Körper ausmachen, ist dies zunächst ohne weiteres einleuchtend. Allerdings ist richtig, dass unter allen räumlichen Gebilden meine Sinnesorgane eine ausgezeichnete Stellung einnehmen, insofern ihre Funktion die unerlässliche Bedingung für das Zustandekommen meiner Sinneswahrnehmungen bildet. Diese Einsicht ist so alt, wie die Versuche der Menschen, über die Entstehung der Erkenntnis Aufklärung zu gewinnen. Aber niemals kann sie dazu führen,

in der Tätigkeit der Sinnesorgane allein die hinreichende Bedingung für die Erzeugung der Wahrnehmungsbilder zu erblicken. Ein Phänomenalismus, der behauptet, die Welt sei nur eine in meinem Kopf befindliche Vorstellung, ein Gehirnphänomen, mit SCHOPENHAUER zu sprechen, oder der die Annahme auch nur für diskutabel hält, dass die Rose, die ich jetzt anblicke, mit dem Lidschluss meiner Augen schwinde, ist sinnlos, denn diese meine Sinnesorgane sind mir auch nur als Sinnesvorstellungen, durch ihre Wirkung auf Sinnesorgane gegeben; nur vermittelst einer wechselseitig sich unterstützenden Konstruktion von Sinneseindrücken erhalte ich eine Orientierung über Bau, Struktur und Funktion meines Körpers. Demgemäss gerät ein solcher physiologischer Idealismus, der von dem halluzinatorischen Charakter aller Wahrnehmungen ausgeht, notwendig in eine von zwei Absurditäten; entweder er gibt die Konsequenz zu, dass mein Sinnesorgan selbst nur Phantasma in einem Sinnesorgan ist, und dann entsteht ein unendlicher Regress von ineinander geschachtelter Phänomene, wie denn SCHOPENHAUER in der Tat das Gehirn für ein Gehirnphänomen erklärte[1]); oder aber er behandelt die Sinnesorgane als Dinge an sich und dann kann mit vollem Recht gefragt werden, warum der Schluss von den Phänomenen auf eine metaphysische Substanz, wenn er überhaupt für die physischen Objekte zulässig ist, nicht für ihre Gesamtheit Geltung haben soll, da doch die Bedingungen ihrer Gegebenheit durchweg die gleichen sind. Ich sehe ganz davon ab, dass in einem frühen Stadium der kindlichen Entwicklung die Glieder des eigenen Körpers als fremde Gegenstände angesehen werden. Entscheidend vielmehr ist, dass die räumlich aufgefassten Sinnesinhalte gar nicht im Bewusstsein in einem räumlichen Verhältnis zu den Sinnesorganen auftreten; vielmehr sind diese dem gleichen Zusammenhang von Phänomenen einge-

[1]) Die Darstellung dieses Regresses bei BRADLEY, Reality and Appearance, 1893, 262 ff.

ordnet. Die Erkenntnis, dass diese insgesamt als Bewusstseinsinhalte gegeben sind, ist in bezug auf ihre gegenseitige räumliche Orientierung bedeutungslos. Für den Erkenntnistheoretiker besteht daher kein Anlass, in dem natürlichen Weltbild Elemente von verschiedener Provenienz zu unterscheiden und Teile von ihnen in ein besonderes funktionelles Abhängigkeitsverhältnis von anderen zu setzen und in diesen, die er seine Körper- und Sinnesorgane nennt, zu lokalisieren. Und wenn der Physiologe, gestützt auf seine Reaktionsversuche, auch zu dem Nachweis fortgeht, dass die Qualitäten, mit denen der naive Mensch die Welt bevölkert, allein in dem empfindenden Organismus vorhanden sind, wenn er so eine höhere Art von Subjektivität dieser Qualitäten etabliert, indem er sie aus dem Zusammenhang objektiven Naturgeschehens ausscheidet, um sie jenem Reich von Vorgängen einzugliedern, das als das Innenleben der Personen nicht in seine Beobachtungssphäre fällt: so erklärt er sie doch nur als phänomenal im Vergleich zu den Reizursachen. Bezeichnet er diese selbst als Phänomene, so werden ihm die Empfindungen seiner Versuchspersonen, zu denen er sich übrigens selbst rechnen kann, Phänomene einer zweiten Ordnung. Aber darin liegt das Entscheidende, dass er gemäss seiner Methode, welche dem Verfahren der Selbstbesinnung gerade entgegengesetzt ist, den Akt des Wahrnehmens immer nur unter den Bedingungen des Naturganzen studieren kann, und eben darum in der Frage nach seiner Gültigkeit von dem empirischen Dasein dieser Bedingungen ausgehen muss. Nur unter der Voraussetzung objektiv bestimmbarer Vorgänge in einem Medium, Fortpflanzung derselben bis zu den Sinnesorganen, Erregungszustände in den nervösen Apparaten vermag der Physiologe die Aussage des empfindenden Menschen hinsichtlich des empfundenen Sachverhaltes zu prüfen und einzuschränken. So schliesst die Scheidung des in der spezifischen Reaktion, sei es der Nerven, des Gehirnes oder der Seele Enthaltenen von seinen materiellen Ursachen, wenn sie eine reine Subjektivität der Empfindungen besagen soll,

zugleich die Annahme einer Aussenwelt, die Existenz von Bewegungen und Körpern und Sinnesorganen in sich. Es ist ein Missverständnis, vielmehr ein methodischer Fehler, aus dem Satz der inadäquaten Reizung durch Verallgemeinerung einen generellen Zweifel an dem Dasein einer Aussenwirklichkeit zu folgern; denn der Satz leugnet nur die Korrespondenz zwischen Empfindung und ihren materiellen Ursachen, aber diese selbst kann er nicht aufheben, ohne seinen Sinn zu verlieren. Die Existenz einer Aussenwelt, sofern diese die Gesamtheit der von meinem leiblichen Ich unabhängigen Körper umfasst, ist überhaupt kein Problem. Die Erde, auf der ich wandle, wie der Himmel mit seinen Gestirnen über mir ist mir genau so gewiss, wie das Dasein meiner Glieder und der Sinnesapparate, durch welche ich als ein lebender Organismus mit jenen Gebilden in einen Kontakt und Energieaustausch trete; ihre Realität ist von derselben Ordnung. Gewiss erfordert die Feststellung der empirischen Existenz dieser in jedem einzelnen Fall eine grosse Reihe sehr verwickelter psychologischer Operationen, die man etwa unter dem Namen der Intellektualität der Sinneswahrnehmung zusammenfassen kann.

Die unmittelbare Sinneswahrnehmung zeigt mir nur eine Reihe diskontinuierlicher Wahrnehmungsfragmente und es bedarf zahlreicher Beobachtungen unter den verschiedensten Bedingungen, um aus diesem Chaos die geordnete Wahrnehmungswelt, die dem entwickelten Verständnis gleichsam mit einem Schlage da zu sein scheint, herauszuarbeiten. Schon die Tatsache der Dreidimensionalität der Sinnendinge ist nicht unmittelbarer Sinnesinhalt, selbst wenn man die direkte Perzeption einer gewissen „Dicke“ im Sinne der HERINGschen Ausführungen zugestehen will. Jeder Gegenstand hat eine Vorder- und eine Rückseite, die zugleich an ihm niemals von mir beobachtet werden können. So ist hier schon eine ergiebige Quelle von Täuschungen über Existenz der individuellen Objekte. Und hierzu kommt noch die andere Tatsache, dass, wie DILTHEY in seiner Analyse der Ent-

stehung des Glaubens an die Realität der Aussenwelt[1]) gezeigt hat, das Urteil über Realität nicht nur Denkvorgänge sehr komplizierter Art voraussetzt, sondern seinen zwingenden Charakter erst durch das Hinzutreten von Prozessen und Erfahrungen empfängt, die der emotionellen Seite unseres Seelenlebens, dem Trieb und Willensleben entstammen. Erst eine Verbindung aller dieser Momente vermag dem erfahrenen Sinnenbild seine Objektivität zu erteilen. Aber alle diese Bestimmungen gelten gleichmässig für die Erscheinungen meiner Sinnesorgane und allgemein für das Dasein und Struktur meines Körpers. Auch dieser ist erschlossen, wenn man die Konstruktion eines einheitlichen Gegenstandes aus der regellosen, stets veränderlichen Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken ihrem logischen Wert nach einem Syllogismus äquivalent setzt; auch hier sind die Erfahrungen von Willensimpuls und Hemmung von einer entscheidenden Bedeutung und daher treten ebenfalls in bezug auf die Vorstellungen von den eigenen Organen die seltsamsten Täuschungen auf, an welchen die klinischen Beobachtungen nicht arm sind. Meine Organe sind ein physisches Objekt wie jeder andere Gegenstand der Wahrnehmung, und die höchst komplexe Struktur etwa des Seh- oder des Hörapparates gestaltet die auf sie bezüglichen Untersuchungen auch nur rein tatsächlicher Natur zu einem höchst schwierigen Problem. Ja, dieses Problem kann einer allmählichen Auflösung nur unter steter Voraussetzung der Gleichartigkeit meiner Sinnesorgane mit denen der Mitmenschen entgegengeführt werden, eine Voraussetzung, welche die unentbehrliche Grundlage der Physiologie bildet und vielleicht am schlagendsten zeigt, dass die Sinnesorgane immer nur als Körper unter Körpern und von derselben Dignität wie diese gegeben sind. In dem Begriff einer Aussenwirklichkeit oder Aussenwelt ist daher meine Leiblichkeit eingeschlossen und die Totalität aller im Raum befassten Gebilde ist von demselben Grade der Realität. Sieht man dies Ganze

[1]) a. a. O.

als ein Phänomen an, so sind meine Organe nur Teilphänomene, und ihr ausgezeichneter individueller Charakter ist lediglich in ihrer konstanten Präsenz und zugleich dem Umstande gegründet, dass nur unter der Bedingung eines gesetzmässigen Zusammenhanges mit ihnen andere Objekte in meine Erfahrung eintreten können.

Das Phänomen einer Aussenwelt ist aber auch nicht das Erzeugnis des Ich, das ich als ein Psychisches, Geistiges den körperlichen Vorgängen gegenüberzustellen gewohnt bin. Dieses Ich, das am zweckmässigsten mit dem Ausdruck des Selbst bezeichnet wird, ist zunächt ebensowenig eine unmittelbare und einfache Tatsache der Innenwahrnehmung, wie die Dinge im Raum unmittelbare Tatsachen der Aussenwahrnehmung sind. Gewiss werde ich in jedem Augenblick meiner Gefühle oder Strebungen in einer Weise inne, die eine weitere Analyse nicht mehr zulässt; aber das gleiche gilt, wie gezeigt, für die Perzeption einfachster Sinnesinhalte. Und wie in dem Falle der Bildung von Gegenstandsvorstellungen eine Mehrheit von Daten erforderlich ist, die erst die Konstruktion eines Verharrenden im Wechsel der flüchtigen Bilder gestatten, so ist die Entstehung der Ich-Vorstellung ein sehr zusammengesetzter Vorgang, in dem unter andern die primären intellektuellen Operationen des Unterscheidens, Vergleichens, Zusammenfassens von nicht minderem Einflusse sind. Sicherlich sind hier bedeutende Unterschiede; vor allem ist die Art der Beziehung zwischen Vorgängen und Momenten desselben Vorganges in einer Gruppe von Regelmässigkeiten nicht wie in dem Bereich des Naturgeschehens erschlossen, sondern ein charakteristisches Moment des Erlebnisses selbst. Die Beziehung selbst ist innerlich erlebbar[1]). Aber die Erkenntnis eines einheitlichen Verbandes aller seelischen Erlebnisse wird doch erst allmählich in der Erfahrung erworben, die Einordnung der einzelnen Erlebnisse und Akte in diesem Zusammenhang ist das Ergebnis späterer Reflektion. Ja, dieser

[1]) Dilthey, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, I, Sitzungsbericht der Kgl. Pr. Akademie der Wissensch, 1905, XIV, 333 f.

Zusammenhang selbst bildet sich erst in langsamer Entwicklung. Er ist, wie DILTHEY dargetan hat, ein erworbener Strukturzusammenhang, eine Lebenseinheit, welche eine deutlich zunehmende Artikulation aufweist.

Und hierin ist zugleich ein zweites enthalten. Den Mittelpunkt des erworbenen Zusammenhangs bildet nicht das vernünftige Denken, die Ratio, das vorstellende Ich, wie die intellektualistischen Schulen annahmen, sondern ein Bündel von Gefühlen und Trieben, ein Irrationales, ein Lebendiges, das in der ganzen Fülle seiner Lebendigkeit sich auswirkt und nur in dieser selbst, und nicht an einem abstrakten von ihm isolierten Moment gefasst werden kann. Und wie immer dieses Selbst in seiner Vielseitigkeit, in seiner Verbindung struktureller Beziehungen, in seinem Zusammenwirken von Leistungen zu einem Gesamteffekt zu bestimmen ist, wesentlich bleibt, dass es in seiner Totalität innerhalb des Bewusstseins liegt. Die Bedingung seiner Existenz ist, dass es als ein Erfahrungsinhalt vorfindbar ist. Gerade weil die Kernhaftigkeit des Erlebenden selbst nicht in einem Wissen, nicht in dem Bewusstsein gegründet ist, muss dieses Bewusstsein ihm gegenüber als primär gesetzt werden. Jeder Versuch, in der Richtung des SCHOPENHAUERschen Systemes das Bewusstsein als Funktion eines Unbewussten, einer Willenssubstanz zu begreifen, erhellt nur die innere Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens. Das schlechthin unmittelbare Wissen, das in allen Erlebnissen enthalten ist, kann nicht eliminiert werden, ohne dass jeder Erfahrungsinhalt schwindet. Ein anderes ist freilich die Frage, in welchem Umfange das gegenständliche Vorstellen durch den Trieb- und Willenszusammenhang bedingt ist, der die Grundlage der geistigen Organisation ausmacht. Indem die Analyse hier die Abhängigkeit aufweist, in welcher etwa jene zentralen und so wenig durchsichtigen Begriffe wie Kausalität oder Substanz von letzten Erlebnissen in der Tiefe der Seele, der vollen Mannigfaltigkeit der Kräfte des lebenden Menschen stehen, sieht sie sich allgemeinsten Aufgaben gegenüber, deren Lösung für eine künftige Kritik

unserer theoretischen Weltvorstellung von grundlegender Bedeutung ist. Aber das schliesst nicht aus, dass nun doch das Ganze des menschlichen Daseins nur auf dem Hintergrund eines umfassenden Bewusstseins sichtbar wird, das zugleich das Selbst wie die Natur, in welcher das Selbst sich zu einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit findet, umschliesst. Und zwar umschliesst nicht in einem metaphysischen Verstande, wie etwa LOTZE das universale Bewusstsein als das die Wechselwirkung der realen Substanzen Vermittelnde setzt, vielmehr gilt uns das Bewusstsein, wie wir ihm den Charakter von Subjekt oder Ich oder Substanz absprechen müssen, lediglich als die unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt unumgängliche Bedingung dafür, dass überhaupt etwas da ist. Demgemäss ist in bezug auf das Bewusstsein Aussenwelt und Innenwelt, das System der Körper wie das Selbst gleichgeordnet. Wir fragen nicht, ob das menschliche Denken an irgend einem Punkt die Grenzen des Bewusstseins zu überschreiten vermag; es genügt hier, dass Aussenwelt und Innenwelt von diesem Bewusstsein in gleicher Abhängigkeit stehen. Denn das Entscheidende für uns ist, dass die Unabhängigkeit der Objektwelt von dem Selbst, meinem Selbst zunächst innerhalb des Bewusstseins gesichert ist. Und zwar stützt sich dieser Nachweis nicht auf ein Schlussverfahren von der Wirkung in uns auf die supponierte Ursache dort draussen, denn dass die Empfindungen als solche nur in meinem Selbst beschlossen sind, kann immer nur unter der Voraussetzung eines von meinem Selbst Unabhängigen wahrscheinlich gemacht werden. Vielmehr liegt der Nerv des Beweises für den Glauben an die Realität einer von unserem Selbst, unserem Willen unabhängigen Aussenwelt in der Klarlegung, dass diese aus den Daten der Eigenerfahrung nicht bloss erschlossen, durch reine Denkvorgänge abgeleitet wird, sondern in den Verhältnissen von Impuls und Hemmung der Intentionen, von Wille und Widerstand sich gleichsam aufschliesst. Subjekt und Objekt sind innerhalb des Bewusstseins als Korrelativtatsachen gegeben. Indem das Selbst sich

als eigenes Zweckganzes absondert, entfaltet sich der Keim der Trennung von Subjekt und Objekt, welcher vor allem in den Tatsachen von Impuls und Hemmung enthalten ist, und indem das vermittelnde Denken hinzutritt und die Erfahrungen verbindet und summiert, wächst der Charakter von Wirklichkeit, welchen die Sinnesbilder für uns haben. So entsteht die Aussenwelt in ihrer lebendigen, kernhaften Realität vor unserem Selbst. Gleich ihm ist auch sie nur im Bewusstsein; aber in diesen Grenzen ist sie wenigstens in ihrem letzten Bestande von meinem körperlichen und geistigen Dasein unabhängig.

Und nun treten in diesem Bereich aussenwirklichen Geschehens Tatsachen auf, welche sich für mich zu Realitäten einer neuen, besonderen Art verdichten; neben dem Ich erscheint das Du als ein anderes Selbst in einem fremden Leibe. Und zwar sind die Prozesse, welche mich zu der Annahme mitmenschlichen Seelenlebens führen, denjenigen im Prinzip analog, welche das Dasein eines von mir Unabhängigen überhaupt garantieren. Auch hier kann ein grosser Teil von ihnen rein intellektuellen Vorgängen äquivalent gesetzt werden, ja, überall dort, wo die Ähnlichkeit des körperlichen Systems mit meinem Leibe wesentlich nachlässt, an den Grenzen möglicher Beseeltheit, tritt wenigstens unter den Bedingungen unseres Wissens die logische Natur des Analogieschlusses deutlich hervor. Und dennoch ist die Existenz fremder Personen als selbständiger Willenseinheiten für mich keine blosse Hypothese, die sich in jedem Falle auf ein abstraktes Raisonnement gründet. Ich weiss, dass mein Selbst beständig umfangen ist von einer geistigen Aussenwirklichkeit, und ich weiss dies nicht kraft eines Syllogismus, den ich unbewusst oder bewusst vollziehe, sondern diese Aussenwirklichkeit offenbart sich mir in jedem Augenblicke meines Daseins, indem sie mich bestimmt und eingrenzt, indem auch hier mein Selbst sich gehemmt oder gefördert findet und in den Verhältnissen des Gesellschaftslebens und der geschichtlichen Einwirkungen den Druck einer Umgebung zwingend erlebt,

die schlechterdings nicht in eine Summe von Empfindungsaggregaten, von Schallwellen und Farbenkomplexen und Tastein drücken sich auflösen lassen will. Das allerdings ist richtig, dass dieses Fremdgeistige stets einer Vermittelung bedarf, die auf Sinnesdata zurückgeführt werden kann. Und daher wäre es schliesslich auch denkbar, dass allein auf Erden in meinem Körper ein Selbst vorhanden sei: ein fürchterlicher Gedanke, der die lebendige Wirklichkeit in eine gespenstische Einöde verwandelt und grenzenlose Fremdheit und Einsamkeit um mich breitet. Aber diese Möglichkeit ist nur auf Kosten wissenschaftlicher Konsequenz und vermittelst einer willkürlichen und methodisch nicht zu rechtfertigenden Einseitigkeit in der Verwertung der Konstruktionsprinzipien durchführbar, deren Anwendung in bezug auf die körperliche Natur mein Weltbild gestaltet. Denn gesetzt auch, die Annahme der Existenz eines fremden Seelenlebens beruhe durchweg auf Prozessen, welche in ihrem Ergebnis einem Analogieschluss äquivalent erachtet werden können, so ist dies ein Schluss auf etwas, das zwar nicht direkt wahrnehmbar ist, der aber auch kein Element einführt, das nicht der Art nach Inhalt meiner Erfahrung sein könnte. Beständig ergänze ich so das sich stets verschiebende, zerfliessende, in wechselnde Grenzen sich zusammenziehende, einseitige, fragmentarische Bild, das die Sinne mir von der Natur geben. Habe ich ein Recht, auf die Rückseite des Mondes oder das Erdinnere zu schliessen, das ich niemals gesehen, habe ich ein Recht, gewisse materielle Prozesse als Begleitvorgänge etwa des zentralen Sehaktes, die ich niemals sehen werde, in meinen nervösen Organen zu vermuten, dann bin ich auch berechtigt, in fremden Leibern ein psychisches Leben anzunehmen, das, obschon es mir nicht direkt als Wahrnehmungsinhalt zugänglich ist, doch erst den Zusammenhang des Wirklichen, in dem ich ein Glied bilde, abschliesst und vervollständigt. Aber wie es sich auch mit der Berechtigung und Notwendigkeit dieser Schlussart im einzelnen verhalten mag, wie die genauere Analyse überhaupt die

hypothetische Reduktion der Annahme mitmenschlicher Existenzen auf einen Syllogismus beurteilen mag; für uns ist die Betrachtung vor allem deshalb von Bedeutung, weil sie zugleich den Nachweis in sich schliesst, dass das fremde Selbst wie alle anderen von mir unabhängigen Wirklichkeiten noch innerhalb des Bewusstseins liegt. Der Schluss auf das Du ist kein Schritt ins Transzendente. Wenn es feststeht, dass alles, was meine Persönlichkeit konstituiert, Leib wie Seele, Bewusstseinsinhalt ist, dass die Scheidung dieser meiner Persönlicheit als ein selbständiges Subjekt von selbständigen Objekten in den Grenzen des Bewusstseins sich vollzieht und dass endlich die Substanz des angenommenen fremden Selbst nach ihrem spezifischen Charakter zum Erfahrbaren gehört, dem Inhalt meines Seelenlebens analog ist, dann folgt, dass die Gesamtheit der Körper wie der Geister im Bewusstsein befasst ist. Es ist streng genommen ein irreführender Sprachgebrauch, von meinem, deinem, vom individuellen Bewusstsein zu reden, wenn der Begriff des Bewusstseins in dem dargelegten Sinne von den psychischen Vorgängen, die stets einen individuellen Verband ausmachen, geschieden wird. Alle Mannigfaltigkeit, alle Unterschiede, alles Individuelle und Begrenzte liegt im Inhalt. Mein Ich, mein Selbst ist ein Strukturzusammenhang von aufweisbarer Artikulation; und wenn ich verstehend und nachbildend in fremdes Geistesleben eindringe, treffe ich auf einen anderen Strukturzusammenhang, der eben in dieser Leitung der Verbindung von Triebregungen, Volitionen, Gefühlen zu einem Ganzen seine Selbständigkeit als eine Willenseinheit mir offenbart. Aber wie mein Selbst nichts enthält, das nicht als ein im Bewusstsein Vorfindbares bezeichnet werden könnte, und wie es eben darum nicht als der Träger des Bewusstseins gelten kann, ist auch in dem fremden Geistesleben nichts gegeben, was über das Bewusstsein hinausweist. Das fremde Selbst ist in voller Realität für mein Selbst da, wie die Dinge der Natur für meinen Körper, aber beide sind in bezug auf das Bewusstsein Inhalt, oder, wenn man will, Phänomen. Die ganze

Welt mit ihren Sonnen und Sternen und Völkern und Heroen ist nur eine Welt der Erscheinungen, sie ist nur, sofern sie im Bewusstsein ist; aber dieses Bewusstsein ist nicht das meinige, nicht das deinige; ich bin es nicht, dem sie erscheint; für mich wie für dich ist sie volle lebendige Wirklichkeit, in ihrer Totalität uns beide räumlich und zeitlich umfassend. Ich weiss, dass du entstanden bist und erzeugt in der Zeit; ich sehe, dass du nach den Verhältnissen eines weitverzweigten Systems von Bedingungen dich entwickelst, alterst und stirbst. Und ich bin gewiss, dass, bevor ich auf Erden weilte, bevor überhaupt Menschen diese Wirklichkeit erblickten, ein Spiel von Kräften nach Gesetzen bestand, das die Bildung der kosmischen Ordnung bewirkte und auf dem Erdball die Folge der Geschlechter hervorbrachte, als deren letztes Glied ich mich, von der Gegenwart rückwärts schliessend, erkenne. Aber niemals entsteht das Bewusstsein, es ist in keinem Ort und in keinem Hirn, es erfüllt keine Zeit, denn es ist die Voraussetzung für alle Bestimmungen des Raumes und der Zeit. Das Ich ist ein individueller Zusammenhang von psychischen Funktionen und von diesem gilt, dass er an einen bestimmten Träger, an ein Selbst, gebunden ist, das in einem individuellen, abgeschlossenen Körpersystem seine Grundlage hat. Und was in diesen individuellen Zusammenhang von Funktionen eingeht, ist gewusst von diesen Individuen, wird ihnen bewusst in der Sprache der Psychologie[1]). Aber an sich ist — erkenntnistheoretisch betrachtet — nichts unbewusst, wenn es auch von niemandem gewusst wird. Das „im Bewusstsein sein" ist das allgemeinste Prädikat, das wir von der Wirklichkeit aussagen können; es ist letzthin nur eine genaue Präzisierung dessen, was uns unter dem Begriff des Seins überhaupt zu denken möglich ist.

---

[1]) Hieraus folgt, dass der Frage nach dem „Unbewussten" in der Psychologie durch diesen Standpunkt in keiner Weise präjudiziert wird. Vgl. über den hier dargelegten Unterschied vom Bewusstseinsinhalt und psychischen Sein auch Rickert, Gegenstand der Erkenntnis 2. Aufl., 66 ff.

Man kann dies Ergebnis noch auf eine andere Formel bringen. Ich bin von meiner Erfahrung als dem methodischen Ausgangspunkt der Selbstbesinnung ausgegangen und habe schrittweis entwickelt, dass diese Eigenerfahrung nur eine Teilerfahrung der Erfahrung überhaupt ist, die gleichmässig mich, die Dinge der Natur und die anderen Personen umfasst. Die in einem gegebenen Moment präsente Wirklichkeit bildet nur den Ausschnitt einer unendlichen Totalität, die mit derselben Realität als der von mir erfasste Teil mir gegenüber steht. Der nächste Beweis hiervon liegt auch in der Unmöglichkeit, bei diesen in einem Augenblick präsenten Tatsachen stehen zu bleiben. Eine Philosophie der reinen Erfahrung, welche wirklich und rücksichtslos konsequent alles Wissen auf die Daten der unmittelbaren Erfahrung beschränkt, kann mit Recht Einspruch gegen unsere Beweisführung erheben, denn niemals ist das Wirkliche weder im Kleinen noch im Grossen als Ganzes in der Eigenerfahrung gegeben. Unsere sinnliche wie geistige Wahrnehmung ist immer Stückwerk. Aber eine solche Philosophie ist absoluter Nihilismus. Sie führt in keinem Punkte über eben diese im Moment präsente Tatsache hinaus etwa zu dem nächsten Moment und den in ihnen auftretenden Inhalten, denn die Verbindung der in beiden Zeitpunkten gegebenen Daten zu einem Gegenstand der Erfahrung ist die Verbindung eines Vergangenen mit einem Gegenwärtigen und überschreitet somit stets die gegenwärtige Bewusstseinslage. Die Sythesis ist nicht Tatsache der Erfahrung, sondern eine Tat des Denkens. Auf diesem Standpunkt zerfällt, wie es nach der atomistischen Anschauung der Mutakallimum der Fall ist, die Zeit in einer Reihe diskreter zusammenhangsloser Momente, und beides, die Konstanz der Dinge wie die Einheit des denkenden Geistes, ist aufgehoben. Die Wirklichkeit oder das Erfahrbare besteht dann in einer Folge permanenter Neuschaffungen; und so wenig irgend eine Regelmässigkeit oder Gleichmässigkeit in diesen Kreationen anzunehmen ist, so wenig könnte doch ein menschlicher Verstand eine Einsicht

in die Ordnung dieser Abfolge gewinnen, denn die Vorstellungen sind dann auch nur ein zusammenhangloses Gewimmel atomistisch zersplitterter Teilchen und die Vorgänge des Erkennens bilden ebenfalls eine Reihe sukzedierender Akte, die gegeneinander schlechthin isoliert sind, und immer nur für den Moment gelten. Das Wissen um einen Inhalt, das Bewusstsein, schwindet nicht, aber es könnte doch niemals in eine begriffliche Erkenntnis, in ein urteilsmässiges Wissen übergeführt werden, denn diese Überführung setzt die Tätigkeit des Vergleichens und Unterscheidens voraus, und so würde das Bewusstsein in jedem nächsten Augenblick mit dem neuen Inhalt ein anderes sein, das von dem vorgängigen nichts mehr weiss. Daher dürfte ein Vertreter der strengen Philosophie der reinen Erfahrung nicht einmal dies behaupten, dass die Daten der Erfahrung in jedem Augenblicke ihm gegeben seien; denn ein Ich als der Träger aller Empfindungen und Vorstellungen ist unter den in einem Moment präsenten Tatsachen nicht enthalten; auch das Selbst konstituiert sich erst in einer Mehrheit zusammenhängender und als zusammenhängend erkannter Akte, und das Wissen um die Selbigkeit des Ich entsteht durch die Einordnung der Erlebnisse in diesen Zusammenhang. Hier aber stände die Vorstellung des Ich, wenn sie überhaupt möglich ist, einsam und in sich abgesondert da. Von einer Eigenerfahrung oder überhaupt einer Erfahrung im Sinne der Bildung zusammenhängender Vorstellungen über die Erlebnisse ist dann nicht mehr die Rede. Präsent ist wohl in einem Augenblick ein Inbegriff von Empfindungen und vielleicht auch (wenn man von der psychologischen Frage nach der Enge der Aufmerksamkeit ganz absieht) eine Summe von Vorstellungen, Erinnerungen, Vergleichsgefühlen usw. Aber diese alle sind beziehungslos zueinander; über Recht und Unrecht des in einer momentan aufblitzenden Vorstellung vorgestellten Sachverhaltes ist eine Entscheidung nicht möglich. Das Spiel des Daseins löst sich gleichsam in ein dauernd oszillierendes Bild auf, in welchem nirgends Regelmässigkeit und Konstanz zu entdecken ist;

dem Denken, wenn wir dies einmal als eine Einheit fingieren, bleibt nichts übrig, als in stummem Erstaunen den kaleidoskopartigen Wechsel der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse vorbeiziehen zu sehen, ohne dass es doch vermöchte, auch nur die Tatsache dieses Wechsels zum Ausdruck zu bringen. Dieser Standpunkt ist wirklich voraussetzungslos, aber er ist auch hoffnungslos; von ihm aus führt keine Brücke zu einer positiven Welt- oder Lebensansicht; das Leben wie das Denken ist gleichmässig in ihm aufgehoben.

Diesem radikalen Skeptizismus gegenüber verliert nun der Solipsismus oder auch der subjektive Idealismus, dieses Schreckgespenst der Erkenntnistheorie, seine Gefährlichkeit. Er ist nicht, wie SCHOPENHAUER meinte, gleich einer unbezwinglichen aber unschädlichen Festung, die nicht einzunehmen ist, die aber auch einen siegreichen Fortschritt nicht hemmt; denn er kann in seinem vollen Umfange widerlegt werden. Es ist nicht wahr, dass das Wissen von meinen eigenen Bewusstseinsvorgängen das einzig reine und sichere Erfahrungswissen ist, wie es etwa VOLKELT darstellt[1]); indem ich von meinen Bewusstseinsvorgängen spreche, führe ich schon eine Beziehung, eine Konstanz, einen Zusammenhang ein, den die unmittelbare Erfahrung nicht aufweist. Das letzte und elementarste Wissen ist immer nur dem einfachen Existentialurteil äquivalent: ein Etwas, ein Ton, eine Farbe, ein Schmerz ist. Jede Zuordnung der einzelnen Daten zu einem Selbst, zu meinem Selbst, überschreitet bereits die Grenzen der reinen Erfahrung. Nicht darin liegt die Absurdität des Solipsismus, dass er anderen Existenzen die Realität abspricht, sondern vielmehr darin, dass er trotz der grundsätzlichen Leugnung jeder Realität sie allein von seinem Selbst prädiziert. Wenn es überhaupt zulässig ist, aus dem Chaos der Erfahrungsdaten einheitliche Individuen als Selbständigkeiten herauszuarbeiten, wenn die Konstruktion auch nur eines Ichs erlaubt und gerechtfertigt ist, ist die diesem Ich gleichartige

[1]) Erfahrung und Denken.

Realität aller anderen Existenzen gewiss und durch kein methodisches Denken zu erschüttern. Mein Selbst hebt sich nur ab in dem Gegensatz zu anderen von ihm unabhängigen Objekten und Personen. Meine Erfahrung bildet nur einen Teil der Erfahrung überhaupt. Demgemäss sind die Bedingungen meiner Erfahrung nicht die Bedingungen der Erfahrung überhaupt. Zu jenen gehört vor allem das Dasein und die Tüchtigkeit der körperlichen Organe. Aber diese Organe sind selbst nur für eine mögliche Erfahrung da, sind nur Bewusstseinsinhalt. Die Bedingungen meiner Erfahrungen ermöglichen die Präsenz der Objekte, die Bedingungen der Erfahrung überhaupt deren Existenz. Wer die Existenz der jeweilig gegebenen Tatsachen auf ihre Präsenz beschränkt, muss konsequent dasselbe von seinem Ich gelten lassen; aber dann stürzt er rettungslos in jenen Abgrund öden Nichtwissens, aus dem es keinen Rückweg mehr auch nur zu einem Minimum dauernder Realitäten, sei es empirischer oder transzendenter Natur gibt. Lasse ich jedoch mein Ich in diesem Strudel chaotischer Eindrücke nicht untergehen, halte ich dafür, dass ein Selbst da ist, das handelt, leidet, hofft, denkt, dann ist damit zugleich die Welt der Objekte gegeben, auf die mein Handeln und Denken sich bezieht. Allerdings eignet dem Ganzen keine absolute, von einem Bewusstsein unabhängige Realität. Aber diese Erkenntnis bedeutet so wenig eine Degradierung des Ichs zu einem blossen Phänomen, einem Unwirklichen, einem Schattenhaften, dass sie vielmehr die einzige Möglichkeit bietet, diejenige Realität des Selbst, der anderen Personen, der Innen- und der Aussenwelt zu gewährleisten, welche den Forderungen der Wissenschaft und des Lebens gleichmässig genügt. Denn die allgemeine erkenntnistheoretische Einsicht, dass das Bewusstsein gleichmässig mich wie die Welt umfängt, ist letzthin nur für die eigentlich metaphysischen Betrachtungen vernichtend, welche hinter dem Bewusstsein das Absolute erfassen wollen. Die Analyse, welche die Existenz der Welt als bedingt durch ein Bewusstsein überhaupt erwiesen hat, ändert an den Verhält-

nissen in diesem Reiche räumlich-zeitlichen Geschehens schlechterdings nichts[1]). Natur- und Geisteswelt bestehen fort in ihrer Eigenart, in ihrem Gegensatz und ihren Beziehungen, und erfahren in keinem Punkte eine Modifikation durch die Ergebnisse der erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung. Wie diese folgerichtig auf die Totalität des Wirklichen geht, ist sie in bezug auf die Realitätsbestimmung der Teilinhalte indifferent, sie untersucht nur die Bedingungen, denen das Ganze unterliegt, sie versucht methodisch das System der Prädizierungen zu entwickeln, die gleichmässig für alles Seiende gelten. Daher ist es in letzter Linie nur eine Zweckmässigkeitsfrage der Terminologie, wie man das Ganze hinsichtlich dieser konstituierenden Bedingungen benennt. Mag man die Welt als Phänomen, als Vorstellung oder gar als Traum, als Illusion oder Halluzination bezeichnen, so ist dagegen nichts einzuwenden, solange das Missverständnis ausgeschaltet wird, als sei die Welt mein Phänomen, meine Vorstellung, mein Traum, wenn nur daran festgehalten wird, dass durch die Übertragung dieser Worte von einem Gebiet besonderer Erscheinungen auf die Gesamtheit der Erscheinungen ihr besonderer psychologischer Sinn eine solche Erweiterung erfährt, dass er geradezu aufgehoben wird. Es entbehrt des Sinnes, das Leben als einen Traum zu betrachten, solange man das Wort Traum in der Bedeutung gebraucht, in welcher es ein bestimmtes wohlumschriebenes psychisches Vorkommnis bezeichnet; denn dann müsste man doch wieder in diesem Traum mein geträumtes Träumen von meinen geträumten Wahrnehmungen unterscheiden und in den anderen von mir geträumten Personen Träume einer anderen Ordnung supponieren, wenn nicht alle Bestimmtheit der Ausdrucksweise zerfliessen sollte. Für welche Formel man sich also auch entscheide, so ist klar, dass sie eben wegen ihres universalen Charakters, da sie für alles Gegebene gleichmässig

[1]) Vgl. Kant Prol. § 13, Anmerk. III „sonst bleibt in Ansehung aller möglichen Erfahrung alles ebenso, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte".

gilt, für jedes Sonderproblem in dem Arrangement des Gegebenen gleichgültig ist. Nicht nur die Welt der moralischen und ästhetischen Gefühle und Werte bleibt so, wie SHAFTESBURY einmal ausführt, in ihrer inneren Ordnung unberührt, auch der Bestand der physischen Natur wie die geschichtliche Entwicklung wird in ihrer Tatsächlichkeit dadurch nicht alteriert. Nirgends greift daher die Erkenntnistheorie in diesem Sinne in die Fragen ein, die nun im Bereich des Irdischen, in den konkreten Aufgaben der einzelnen Disziplinen erwachsen. Hier vermag sie keine speziellen Lösungen zu geben, wenn auch sie erst den absoluten Wert der Gesamtleistungen bestimmen kann. Für den Standpunkt empirischer Weltbetrachtung ist die erkenntnistheoretische Reflektion bedeutungslos; auf ihm ist lediglich die Einzeluntersuchung entscheidend, die mit den Hilfsmitteln des Experimentes der geschärften Beobachtung, der wissenschaftlich durchgebildeten Methodik, unter beständiger Kontrolle durch den Wechsel der Bedingungen und die Möglichkeit anderer sachgemässer Interpretationen, in gemeinsamer Arbeit aller Forscher den wahren Zusammenhang der uns zugänglichen Wirklichkeit allmählich erschliesst. Auch auf diesem Standpunkt gehen wir von der Eigenerfahrung aus, aber während die Erkenntnistheorie von dem Ziele geleitet ward, in der Tatsache der Eigenerfahrung die Bedingungen der Erfahrung überhaupt zu entdecken, streben die „Erfahrungswissenschaften" nur dahin, die Bedingungen der Eigenerfahrung schrittweise zu überwinden. In diesem Sinne gilt es ihnen, sich von der Eingeschränktheit der örtlichen und zeitlichen Lage, von den natürlichen Grenzen der Sinnestätigkeit zu befreien, und darüber hinaus vermittelst gesicherten Schlussverfahrens auch die Fülle der Fakta in das System unserer Erkenntnis einzureihen, die als unmittelbare Gegenstände unserer Erfahrung für uns zunächst nicht sichtbar sind. Aber wie auch unser Horizont durch die Zunahme unserer Einsichten in die Tatsachen der Natur und der Geschichte sich erweitern möge: niemals doch können wir gänzlich von den Bedingungen

unserer physischen und geistigen Organisation absehen; immer entweicht uns die restlose Lösung der Aufgabe der Erfahrungserkenntnis in endlose Ferne, und eben darum stossen wir in diesem Fortgang nirgends auf die Bedingungen der Erfahrung überhaupt. Für die empirische Forschung bleiben somit diese Bedingungen stets ausserhalb der Diskussion. Aber gerade deshalb mag sie froh des Vertrauens vorwärts streben, dass ihre Arbeit nicht vergeblich ist, ihre Theorien nicht in das Leere hinein konstruiert sind. Denn solange von der Relation des Gegebenen auf das Bewusstsein abgesehen wird, ist Realität, ist Wirklichkeit in kernhafter Existenz. Der Satz des Bewusstseins enthält so wenig eine Verflüchtigung der Welt der harten Tatsachen zu einem blossen Schein, dass er vielmehr eine durchaus genügende Garantie ihrer empirischen Realität ist.

Das Lautspurentasten bei der Erinnerung an Eigennamen[1].

Von **Carl Max Giessler** in Erfurt.

Inhalt.

Einleitung. § 1. Das Wesen des Lautspurentastens. § 2. Reproduktionsstösse und Reproduktionsschwebungen. § 3. Tastabirrungen, Tastbästitationen und Tasteinengungen als Hindernisse beim Reproduzieren. § 4. Die Stufen der Reproduktion der Lautelemente. § 5. Die Festigkeitsgrade der zur Reproduktion gelangenden Elemente. Folgerung.

Nach LAZARUS[2]) bewirken nicht nur Gefühle, wie Freude, Schmerz, Staunen, Verachtung usw. Reflexbewegungen im Sprachapparat, sondern auch Empfindungen und Anschauungen. Der Organismus bricht bei der Wahrnehmung des Dinglichen in einen bestimmten Laut aus. Ding und Laut sind beide ein objektiv durchaus voneinander Unabhängiges, aber sie werden subjektiv zur bedeutungsvollen Einheit. Das Band zwischen Laut- und Sachanschauung bildet das Gefühl. Das Gefühl, welches die Objektswahrnehmung begleitet, ist nämlich verwandt mit dem Gefühl des entsprechenden Lautreflexes. Ersteres entsteht aus mehreren Empfindungen, nämlich aus solchen, welche sich bei der Wahrnehmung des Dinges vermöge ihrer Intensität oder infolge der individuellen Richtung des Interesses des Beschauers demselben in erster Linie aufdrängten. Aber nicht der Eindruck des ganzen Dinges findet einen Reflex im Lautlichen, sondern immer nur Teileindrücke. Auch bildet das Lautbild nicht eine absolut genaue Nachahmung des dinglichen Bildes. Für die Reflexion des Gesamteindrucks

---

[1]) Weitere Analysen des Verf. über Erinnerung: „Über die Vorgänge bei der Erinnerung an Absichten", Halle, Kämmerer 1895. „Die Identifizierung von Persönlichkeiten". Diese Zeitschr., 24. Jahrgang. 1900.

[2]) LAZARUS, „Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze". Berlin 1877—82, 2. Band.

bietet sich der empfangene Ton als das Vorzüglichste und Naheliegendste dar. Alle Sprache entspringt daher ursprünglich aus Schallnachahmungen. Allmählich wurden auch Eindrücke nicht tönender, also nicht lautnachahmbarer Dinge in Lauten reflektiert. Die hierbei verwendeten Laute entlehnte die Sprache tönenden Dingen, welche mit jenen irgendwelche Ähnlichkeit besassen.

Diesen Ausführungen des Autors können wir hinzufügen, dass das Gesagte im strikten Sinne nur für Gattungsnamen gilt, nur für die auf den ursprünglichen Stufen der Sprachschöpfung entstandenen Namenbelegungen ganzer Klassen von Dingen. Für die später auftretende individuelle Namenbelegung wurde das Finden spezieller Anknüpfungspunkte für die Lautnachahmung ungleich schwieriger. Immerhin bewirkte die Neigung des Sprachlichen, ein Band zwischen der äusseren Wahrnehmung und der Lautanschauung herzustellen, dass auch hier solche Beziehungen, wenn auch vielfach vermittelte, gesucht und häufig gefunden wurden. In den meisten Fällen schwebt allerdings bei Eigennamen das Lautbild frei über dem angeschauten Bilde des Trägers und nur durch häufige Wiederholung gewinnt die Assoziation an Festigkeit. Nichtsdestoweniger spielt der fast beziehungslose Wortkörper auch hier dieselbe Rolle, wie ein vermittelst wirklicher Beziehungen gefundener. Denn er gibt ja den lautlichen (akustischen und kinästhetischen) Tastmodus an, mittelst dessen der Sprachschatz den Träger des Namens unter seine Errungenschaften aufnahm.

Aus dem Erörterten ergibt sich, dass bei der Erinnerung an Eigennamen der lautliche Tastmodus in den Vordergrund treten wird. Die Erinnerung wird sich hier bedeutend weniger an die Anschauung der Namenträger, als vielmehr an die Residuen der Lautkörper selbst anklammern. Hier haben wir daher das Lautspurentasten in grösster Reinheit.

Das Lautspurentasten bei der Erinnerung an Namen gehört in die Kategorie derjenigen Gedächtniserscheinungen, welche sich auf die Reproduktion sinnlos eingeprägter

Silbenreihen beziehen, nur mit der Modifikation, dass letztere, da sie im vorliegenden Falle Namen darstellen, erstens eine geringe Länge aufweisen, und dass sie zweitens in beliebigen, sogar Monate und Jahre umfassenden zeitlichen Abständen von der erfolgten erstmaligen Einprägung zur Reproduktion gelangen können. In umfassender Weise hat zuerst EBBINGHAUS[1]) sich mit solchen Problemen beschäftigt. Der bekannte Forscher ging darauf aus, sinnlose Silbenreihen „durch wiederholtes lautes Durchlesen sich so weit einzuprägen, dass sie gerade eben willkürlich reproduziert werden konnten. Dieses Ziel galt als erreicht, wenn eine Reihe zum ersten Male nach gegebenem Anfangsglied, ohne Stocken, in einem beliebigen Tempo und mit dem Bewusstsein der Fehlerlosigkeit auswendig hergesagt werden konnte . . . Das Lernen erfolgte rein durch die „Einwirkung der blossen Wiederholungen auf das natürliche Gedächtnis". Neben dem Verfahren des unmittelbaren Erlernens kam das Ersparnisverfahren zur Anwendung. Dasselbe stellte fest, welche Ersparnisse an Wiederholungen die mit verschiedener Häufigkeit gelesenen Silbenreihen nach Ablauf einer bestimmten Zeit bei ihrer Erlernung ergaben. Nach EBBINGHAUS bemächtigten sich E. G. MÜLLER und F. SCHUMANN[2]) des genannten Problems. Während jedoch EBBINGHAUS seine Versuche ohne alle Beihilfe anstellte, bedienten sich MÜLLER und SCHUMANN behufs genauerer Kontrolle besonderer Versuchsleiter. Auch verhinderten sie das gleichzeitige Auffassen mehrerer Silben, indem sie dafür sorgten, dass die zu erlernenden Silben einzeln der Reihe nach mit Zwischenzeiten von konstanter Länge abgelesen wurden. Eine Silbenreihe galt nur dann als richtig hergesagt, wenn jede Silbe schon ausgesprochen war, bevor sie im Gesichtsfelde der Versuchsperson erschien. Gewissermassen eine Fortsetzung dieser Arbeit bildete die von G. E. MÜLLER und A. PILZECKER[3])

[1]) Ueber das Gedächtnis. Leipzig 1885.
[2]) Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses. Zeitschr. für Psych. und Phys. d. S. Bd. 6. 1894.
[3]) Experimentelle Beiträge zur Lehre von Gedächtnis. Dieselbe Ztschr. Ergänzungsband. 1900.

veröffentlichte. Die von ihnen angewendete Methode bezeichneten sie selbst zum Unterschiede von der soeben geschilderten Erlernungsmethode als Treffermethode. Es wurden die betonten Silben jeder von der Versuchsperson gelesenen Silbenreihe nach Verlauf einer bestimmten Zeit vorgezeigt, „mit der Aufforderung, zu jeder vorgezeigten Silbe die zugehörige unbetonte Silbe, welche ihr in der gelesenen Silbenreihe unmittelbar gefolgt sei, zu nennen." Die genannten Arbeiten hatten nun einen ganzen Schwall ähnlicher im Gefolge, die sich teils auf dasselbe Thema, teils auf Modifikationen desselben bezogen.

Von den mannigfachen Resultaten, welche auf diese Weise für die Gedächtnisforschung erzielt wurden, kommt jedoch für die vorliegende Studie nur die Feststellung der Wertigkeit der Laute in Betracht. Nach den Erfahrungen von MÜLLER und SCHUMANN konnte eine Versuchsperson in vielen Fällen, wo sie eine herzusagende Silbe nicht ganz wiederfand, trotzdem wenigstens den Vokal nennen, welcher in der Mitte der Silbe stand. Schon ZIEHEN[1]) hatte erkannt, dass manche Versuchspersonen sich die Vokale schneller einprägen als die Konsonanten, dass aber gelegentlich auch das Umgekehrte stattfindet. R. MERINGER und K. MEYER[2]) waren bei der Erinnerung an Namen bezüglich der Wertigkeit der Laute zur Aufstellung folgender Skala gelangt: 1. Anlaut der Wurzelsilbe, Anlaut des Wortes. 2. Vokale der Wurzelsilbe, Vokale einer nebentönigen Silbe 3. Anlaut einer unbetonten Silbe. 4. Alle übrigen Vokale, alle übrigen Konsonanten. Sie erklärten es für denkbar, „dass bei Menschen, welche besonders lebhafte akustische Wortbilder haben, die Wurzelvokale auch beim Sprechen die anlautenden Konsonanten an Wert übertreffen". Ihren Erfahrungen nach treten die fremdsprachlichen Laute, die Zischlaute und die Laute von hoher Intensität am ersten wieder ins Bewusstsein. MÜLLER und PILZECKER fanden, dass im

[1]) Leitfaden der physiol. Psychologie. 5. Aufl. 1900. S. 269.
[2]) Versprechen und Verlesen. Stuttgart. 1895.

allgemeinen die Anfangskonsonanten richtiger reproduziert werden als die Endkonsonanten, und dass das numerische Verhältnis zwischen den richtigen Vokalen und richtigen Konsonanten von der sensorischen Veranlagung des Gedächtnisses (ob vorherrschend akustisch oder visuell) abhängig ist. Speziell hängt die Festigkeit der vokalischen Laute für die Starkauditiven erstens von der akustischen Eindringlichkeit des Vokals, zweitens von der Häufigkeit seines Vorkommens in der gewöhnlichen Sprache ab. Heller, stärker und andauernder klingende Vokale, sowie ungewöhnliche prägen sich dem Gedächtnis tiefer ein. Bei den schwach auditiven Versuchspersonen dagegen besass das hellklingende i zusammen mit dem klanglosen u die geringste Häufigkeitszahl. Auch stand das aa hier an der Spitze, während bei den Starkauditiven das a den vorletzten Platz eingenommen hatte. Bezüglich der konsonantischen Laute gelangten die letztgenannten Forscher zu dem Resultate, dass beim Behalten der einzelnen Buchstaben die kinästhetische Eindringlichkeit derselben keine wesentliche Rolle spielt. Das h besass als Anfangskonsonant bei den Starkauditiven nur eine sehr geringe Häufigkeitszahl.

Was nun meine eigenen Untersuchungen betrifft, so sollen dieselben gewissermassen eine Ergänzung zu jenen experimentellen Arbeiten bilden, sofern sie sich vorherrschend auf die Beobachtung und Analyse der seelischen Vorgänge erstrecken, welche bei der Erinnerung an sinnlos eingeprägte Silbenreihen, und zwar ausschliesslich an Eigennamen, ins Spiel treten. Als zugrunde liegendes Material dienten mir 250 Beobachtungen, von denen ich die meisten im Laufe der letzten Jahre durch Selbstbeobachtung gewann. Da es sich im vorliegenden Falle um feinere seelische Aktionen handelt, so ist es begreiflicherweise im allgemeinen schwierig, Versuchspersonen zu finden, auf deren Aussage man sich sicher verlassen kann, und man ist vorherrschend auf sich selbst angewiesen. Das von andern Personen zur Verwertung Herangezogene musste sich daher vorherrschend auf die

Untersuchung der Stützenamen erstrecken, welche dieselben beim Wiedergewinnen von Namen jeweilig als Vorversuche verwendet hatten. Immerhin gelang es mir auf diese Weise, Bestätigungen meiner eigenen Resultate, soweit letztere nicht individuell begründet waren, zu erzielen. Unter den von mir selbst angestellten Beobachtungen erwiesen sich diejenigen als die wertvollsten, welche durch Zufall gemacht wurden. Denn hier blieb der Reproduktionsakt, wenigstens in seinem ersten Teile, frei von dem beengenden Druck des Bedürfnisses und den damit zusammenhängenden willkürlichen Beeinflussungen. Und der Gedanke, dass ich beobachten wollte, tauchte dann meist erst auf, nachdem die Reproduktion bereits im vollsten Gange war. Bei absichtlichem Sammeln dagegen lehnte ich mich zu sehr an die Namen an, welche mir an demselben Tage oder an den Tagen zuvor aufgestossen waren. Auch wurde der natürliche Verlauf des Reproduzierens durch allerlei Vorurteile betreffs Zulassung oder Nichtzulassung des sich Darbietenden schon im Keime ungünstig beeinflusst. Wertvoll waren jedoch diejenigen absichtlichen Stossversuche, mit Hilfe deren ich im Zustande der Ermüdung Namen, welche sich für mich in geringerer Erinnerungsferne befanden, wiederzuerlangen suchte. Hier bewirkte die relative Geläufigkeit des betreffenden Namens, dass über dem Reproduktionsvorgang ein geringerer Druck lastete, so dass die von mir beobachteten Regeln auch hier ihre Bestätigung fanden.

Der Kürze halber sehe ich mich veranlasst, ein paar neue Bezeichnungen einzuführen:

Ich verstehe unter Lautspurentasten die sprachlichen Einfühlungsversuche in die Spuren (Spurenmasse und Spurenfolge) des Erinnerungsbildes eines gesuchten Wortes bezw. Namens mit Hilfe der unter Anleitung dieser Spuren und ihrer jeweiligen Assoziationen in den Sprachapparat entsendeten Innervationen sowie mittelst deren lautlichen Erfolge. Die Tastbahn wäre demnach die Folge dieser sprachlichen Einfühlungen bezw. Einfühlungsversuche. Reproduktions-

stösse nenne ich solche Reproduktionsakte, welche ohne fühlbar vorangegangene Wahl Innervationen in den Sprachapparat entsenden und sogleich zur sprachlichen Einkleidung gelangen lassen. Im Gegensatze hierzu nenne ich Reproduktionsschwebungen solche Reproduktionsakte, bei welchen dem Betasten der Spuren mittelst ausgeprägter Empfindungen eine relativ längere Tastvorfühlung vorausgeht, d. h. ein vorherrschend gefühlsmässiges Betasten mit Hilfe von nicht zur sinnlichen Ausprägung gelangenden Innervationen, also ein vorherrschend unterschwelliges Betasten.

§ 1. Das Wesen des Lautspurentastens.

Mein Thema spitzt sich offenbar auf die Frage zu, in welcher Weise wir verfahren, um mit Hilfe der in unserer Erinnerung hinterlassenen Spuren eines Eigennamens diesen selbst wiederzugewinnen. Ich beantworte diese Frage vorläufig in oberflächlicher Weise dahin, dass man in den meisten Fällen zunächst andere Wörter, welche jedoch nicht Namen zu sein brauchen, aber meist solche sind, probeweise bezw. als Stützen heranzieht, nämlich solche, welche vermutlich oder wirklich Bestandteile des gesuchten Namens enthalten, um dann durch Festhalten der brauchbaren Elemente, durch Abstossen der unbrauchbaren und durch Herbeiholen der noch fehlenden unter sukzessiver Veränderung der Zusammenordnung allmählich den richtigen Namen zu finden. Man lässt die vermuteten Spuren des gesuchten Namens und solche, welche sich ihnen jeweilig assoziieren, möglichst rasch zur Innervation des Sprachapparats gelangen, und man treibt letztere sogleich bis zur sprachlichen Ausprägung, weil auf diese Weise eine leichtere Beurteilung möglich wird als beim gefühlsmässigen Operieren mit blossen Innervationen.

Ich stelle 4 Beobachtungen voraus, bei denen der gesuchte Name an dritter Stelle erschien, indem je 2 Namen als Stützen ihm jedesmal vorangingen:

1) Thimme, Himmel, Thümmel,
2) Böttcher, Buttler, Büttner.
3) Schache, Schumann, Schaumann
4) Günther, Küstner, Glöckner.

Eine genauere Betrachtung dieser Reihen lehrt, dass die beiden Stütznamen wirklich Elemente enthalten, welche zur Bildung des gesuchten Namens nötig waren. In solchen und ähnlichen Reihen offenbaren sich jedoch nur gleichsam einige der Aussenwelt präsentierte, aufeinander folgende Endstadien der Herausgestaltung des gesuchten Namens aus dem der Reproduktion zur Verfügung stehenden Stoffe. Über die Vorgänge, welche sich in der eigentlichen psychischen Werkstatt vollziehen, verraten sie uns nichts, hierzu bedarf es grösserer Selbstvertiefung. Wir erkennen dabei, dass zunächst ein Mobilwerden von Spuren stattfindet, und zwar unterbewusst, aber möglichst assoziativ zum Erinnerungsbilde, ganz gleichgültig, ob diese Spuren sogleich bestimmt oder erst unbestimmt gefasst werden können, ob sie nur vermutlich oder wirklich zum gesuchten Namen gehören, oder ob sie sich als fühlbar aussichtslose Begleiter hinzugesellen. Im unmittelbaren Anschluss daran vollzieht sich die Innervation des Sprachapparats. Und sobald diese eingeleitet ist, werden die mobil gemachten Spuren mit Hilfe der sprachlichen Innervationen bezw. der durch sie projizierten Laute gewissermassen betastet und nach erfolgter Betastung entweder in Mobilität erhalten, so dass sie bei den folgenden Stützuamen den Sprachapparat von neuem in derselben Weise innervieren, oder in Immobilität versetzt, so dass sie nicht wieder zur Innervation desselben gelangen, oder in modifizierter Form von neuem der Betastung nahe gelegt. Hiermit gehen gleichzeitig verschiedentliche Kombinationsversuche der Elemente untereinander Hand in Hand.

In den angeführten Beispielen waren bestimmt gefasst: in 1) mm und e, in 2) B, tt und er, in 3) Sch, in 4) der Gaumenlaut, n und er; unbestimmt gefasst: in 1) i, in 2) ö, in 3) a und u, in 4) G und ü; aussichtslos heran-

gezogen: in 2) ch und l, in 3) ch und e, in 4) th und st. In 1) kehrt das i als ü wieder, in 2) übernimmt das u vom ö das Überlauten, und die Verbindungen ttch, ttl gestalten sich zu ttn um, in 3) vereinigen sich a und u zu au, in 4) verwandelt sich der Überlaut ü in den Überlaut ö, stn in ckn.

Betrachten wir noch die Reihen:

5) Bachmann, Bormann, Bamberg,
6) Betz, Putz, Bezold, Pelz.

Ich fühlte, dass in 5) das o, in 6) das u nicht zum gesuchten Namen gehörten. Daher betastete ich die ihnen entsprechenden Spuren nicht weiter, sondern kehrte in 5) zum a, in 6) zum e zurück.

Die geschilderten sprachlichen Einfühlungsversuche in die Spuren der Erinnerungsbilder gesuchter Wörter bezw. Namen bilden demnach das Wesen des Lautspurentastens. Und letzteres geschieht mit Hilfe der unter Anleitung dieser Spuren und ihrer jeweiligen Assoziationen in den Sprachapparat entsendeten Innervationen und mittelst deren lautlichen Erfolge.

Aus den angeführten Beispielen ist ersichtlich, dass die Tastbahn, d. h. die Folge der sprachlichen Einfühlungen bezw. Einfühlungsversuche, sich anfangs nur an einzelne Elemente des Erinnerungsbildes bezw. an Konglomerate von solchen anschmiegt. Erst nach und nach vollzieht sich eine vollständige Eingestaltung des Lautlichen in das Erinnerungsbild. Die Rauheiten verschwinden. Es tritt auf der ganzen betasteten Strecke Tastglätte ein. Schon die vorangegangenen Beispiele bieten hierfür Belege. Betrachten wir noch obendrein folgendes:

7) Riebeck, Viebig, Rethfeld, Rietorf.

Hier schmiegte sich die Tastbahn beim ersten Versuch nur an die erste Silbe des gesuchten Namens an, immerhin eroberte sie sich sogleich eine Taststrecke. Bei den beiden folgenden Anschmiegungen erlangte sie nur noch zugehörige Tastpunkte. Die zweite Anschmiegung befestigte den F-laut in Gestalt des V, sie verlor aber den Kontakt mit dem

R. Die dritte Anschmiegung erreichte den Anschluss an das t, sie klärte das V zu f, gewann das R zurück, verlor aber den Kontakt mit dem ie.

Offenbar befinden sich von den schliesslich akzeptierten Spuren ursprünglich einige in Tastnähe, andere in Tastferne. Erstere gelangen leichter, letztere schwerer zur Innervation des Sprachapparats. Bisweilen sind bereits alle nötigen Elemente in den Stütznamen enthalten, aber es fehlt noch die definitive Fassung der Tastfolge, der Tastzusammenschluss. Hier stösst also nur die Gesamtanschmiegung auf Schwierigkeiten.

§ 2. Reproduktionsstösse und Reproduktionsschwebungen.

Innerhalb des Reproduktionsaktes kann man gröbere und feinere Manipulationen unterscheiden. Erstere, die Reproduktionsstösse, welche ohne fühlbar vorangegangene Wahl Innervationen in den Sprachapparat senden, und sogleich zur sprachlichen Einkleidung gelangen lassen, haben wir bei der Hebung solcher Elemente, deren Spuren unmittelbar als zum gesuchten Namen gehörig herausgefühlt werden. Man erkennt sie an der Bestimmtheit, mit welcher ihre Lancierung in das Sprachliche erfolgt, und mit welcher die Elemente in der Reihe der Stütznamen wiederkehren. In 1) das mm, in 2) das B und er, in 3) das Sch, in 4) der Gaumenlaut und er, in 5) das B, in 6) der Lippenlaut. Reproduktionsstösse haben wir ferner bei der lautlichen Projizierung von solchen Spurenkonglomeraten, bei denen der Reproduzierende unmittelbar fühlt, dass sie brauchbare Elemente enthalten. In 2) das ttch und ttl, in 6) das tz.

Zum gesuchten Namen gehörige Elemente werden auf diese Weise gleichsam mit emporgerissen. Drittens werden Reproduktionsstösse auch verwendet, um das Erscheinen von solchen Elementen zu bewirken, welche nur die Rolle von Lückenbüssern spielen, sofern sie den vermutlich richtigen Elementen provisorisch als Stütze dienen. Sie werden aufs

Geratewohl hervorgestossen, ohne Hoffnung auf Verwendbarkeit, um nachher andern Elementen Platz zu machen. Man könnte sie als Tastschlacken bezeichnen. So reproduzierte ich

8) Nathusius statt Natz,

wobei ich empfand, dass die Silbenfolge usius mit dem gesuchten Namen nichts zu tun hatte. Befindet sich das Erinnerungsbild in grosser Tastferne, so erfolgt ein richtungsloses Vagieren. Und die Substanz der hervorgestossenen Stütznamen bietet fast lauter Tastschlacken. Z. B.:

9) Stange, Staude, Dietrich, Spieker,
10) Röntgen, Pröchold, Stieser, Schiebold,
11) Heinze, Weissmann, Heinhaus.

In den Fällen 9) und 10) fand sich der gesuchte Name erst nach einigen Stunden und zwar ganz plötzlich und unbeabsichtigt. Im Falle 11) fand ich ihn überhaupt nicht, sondern musste ihn erst erfragen.

Das Zentrum des Reproduktionsakts bilden die Reproduktionsschwebungen. Bei ihnen geht dem Betasten der Spuren mittelst ausgeprägter Empfindungen eine relativ längere Tastvorfühlung voraus, d. h. ein vorherrschend gefühlsmässiges Betasten mit Hilfe von nicht zur sinnlichen Ausprägung gelangenden Innervationen. Hier erscheinen an Stelle ausgeprägter Stütznamen zunächst nur Einzelbuchstaben oder Buchstabenkonglomerate oder einzelne Silben oder willkürlich veränderte Namen, in denen einzelne Laute bereits dem gesuchten Namen zugehören, während im übrigen vorläufig noch Zurückhaltung bewahrt wird. Z. B.:

12) T . . ., Reum, Rumler, Thümmler, Temmler,
13) Un . . .. . . strudt, W (M) ath, Wasmuth,
14) P . . ., Braunwurz, Storchschnabel, Geum urbanum,
15) Fr . ., echt, rn, k, Freymark,
16) Kam, schka, Schlomka.

In 12) wurde zunächst nur das T zur sinnlichen Betastung zugelassen, alle übrigen Elemente blieben noch in der Schwebe. Auch beim zweiten Schmiegungsversuche machte sich die Tendenz geltend, möglichst nur aussichts-

volle Elemente mittelst der sinnlichen Betastung zu bearbeiten. Meine Reproduktionstätigkeit liess nur ein kurzes Wort hervortreten, welches 3 richtig reproduzierte Elemente enthielt, r, e und m, obwohl ich das Gefühl hatte, dass die Gestaltsqualität des gesuchten Namens eine andere war. Ähnliche Zurückhaltungen bemerkt man auch in den beiden ersten Versuchen von 13). Ganz besonders aber bildet der dritte Versuch ein Beispiel für Reproduktionsschwebungen. Hier hielt ich nach dem Reproduzieren des W inne, um die von der M-Spur ausgehende Schwebung zur sinnlichen Prüfung gelangen zu lassen. Es fand eine Schwebungsinterferenz statt. Im übrigen wurden ohne Anstrebung eines bestimmten Stützнamens nur 2 aussichtsvolle Elemente herangezogen, a und t, wiederum unter Vernachlässigung der antizipierten Gestaltsqualität des gesuchten Namens. Recht instruktiv ist auch Beispiel 14). Hier wurde der Reproduktionsakt sogleich nach dem P. inhibiert. Beim zweiten Namen hatte ich das Bewusstsein, Tastschlacken zu liefern. Noch mehr beim dritten. Doch schwebte hier der lateinische Name des Storchschnabel, Geranium, im Hintergrunde, dessen Anfangsbuchstaben auch beim gesuchten Namen, Geum urbanum, die Anfangsbuchstaben bilden. Beispiel 15) und 16) zeigen nur Reproduktionsschwebungen als Stützversuche.

Viele Reproduktionsschwebungen führen überhaupt nicht zur sinnlichen Betastung, sie bleiben also unterschwellig und verschwinden wieder, nachdem die gefühlsmässige Betastung stattgefunden hat. Hier findet also nur der flüssigere Teil des Betastungsvorganges Anwendung, welcher noch keine bestimmte Formung annimmt. Die lebhaftesten Reproduktionsschwebungen dieser Art haben wir, wenn uns der gesuchte Name so geläufig ist, dass kein Stützname zu Hilfe genommen zu werden braucht. Die Vorarbeit, welche ein Gestalten im einzelnen erfordert, kommt hier in Wegfall. Die Tastbewegungen erstreben nur noch das Anschmiegen an die Gestaltsqualität. Die Tastvorempfindung für das Ganze befindet sich auf dem Höhepunkte. — Bisweilen

lässt es die Reproduktion sogar in solchen Fällen doch noch zur Bildung eines Stütznamens kommen, jedoch überflüssigerweise, nur um eine energischere Beziehung zum Sprachlichen einzuleiten, wie in folgenden Beispielen:

17) Holfeld, Lohfeld, 18) Berndt, Brandt,
19) Burkhard, Beck, 20) Wilbrand, Windelband.

Hier erwächst dann wieder die Aufgabe, abgesehen vom Vollziehen des definitiven Tastzusammenschlusses, die durch die Ungeduld des Reproduzierenden heraufbeschworenen Tastunebenheiten wieder zu beseitigen. In 17) Umstellung, in 18) Ersetzen des e durch a, in 19) Wegschaffen der Tastschlacken r und hardt, Ersetzen des u durch e, in 20) Ausfüllen der Tastlücke durch Einfügen des nde, Wegschaffen des r.

§ 3. Tastabirrungen, Tasthäsitationen und Tasteinengungen als Hindernisse beim Reproduzieren.

Die meisten Verfehlungen beim Reproduzieren resultieren aus den Tastabirrungen. Dieselben kommen dadurch zustande, dass die Spuren nicht bestimmt genug gefasst werden können und infolgedessen unbestimmte Innervationen in den Sprachapparat gelangen lassen. Die Tastbahn vermag es an den betreffenden Punkten nicht, sich an die Spurenfolge anzuschmiegen. Die Spuren erfahren daher eine Betastung mit Hilfe anderer Laute als der gesuchten. Immerhin zeigen die miteinander verwechselten Laute oft eine gewisse Verwandtschaft. Hierher gehören:

1. Verwechselungen von verwandten konsonantischen Lauten, hart, weich, aspiriert:

In 21) Grabe, Göppert, Kober, G statt K, p statt b,
In 22) Bismark, Westphal, Esmarch, k statt ch,
In 23) Wittke, Quidde, t statt d.

2. Verwechselungen von verwandten vokalischen Lauten: von e, i, ei, von o, u, ö, ü, von i und ü, von e und ae.

3. Verwechselungen von Doppellauten verschiedener Gattung:

In 24) Semmerling, Summerich, Sennewald, mm statt nn.
In 25) Hülle, Dumme, Ulle, mm statt ll.
In 26) Ullrich, B . . ., Bischoff, ll statt ff.
In 27) Spittel, Kittel, Zippel, tt statt pp.
In 28) Sp, St, Büttner, Bussler, tt statt ss.

4. Verwechselungen von Konsonanten mit Vokalpotenz untereinander:

In 11) Verw. von W. und H.
In 29) Voss, Voit, Fues, V statt F.
In 30) Fischer, Winkler, F statt W.
In 31) Vollrath, sch, Wobser, V statt W.
In 32) Jordan, F . . ., Fiedler, J statt F.

5. Verwechselungen von Vokalen und Konsonanten mit Vokalpotenz:

In 13) U statt W. In 22) W statt E. In 25) H statt U.
In 33) Wimmler, Himmler, Jmmler, W und H statt J.
In 34) Feldmann, Erdmann, F statt E.
In 35) Stövesand, Ostensacken, Westernhagen, O statt W.

6. Verwechselungen von Zischlauten und Konsonanten mit Vokalpotenz:

In 36) Snetlage, Windhose, Heidecke, S statt H.
In 37) Susemil, Kussmaul, Seidenschwanz, Wasmuth, S statt W.
In 38) Schuchart, Vollrath, Sch statt V.
In 39) Schlips, Hess, Fleck, Sch statt F.

7. Verwechselungen von Buchstabenkonglomeraten, welche eine gewisse Übereinstimmung zeigen:

In 2) ttch und ttl statt ttn, in 4) stn statt ckn, in 6) tz statt lz, in 9) St statt Sp, in 22) rk statt rch.

Im Gegensatz zur Tastabirrung steht die Tasthäsitation. Sie besteht darin, dass ein Buchstabe, ein Buchstabenkonglomerat oder eine ganze Silbe eines Stützuamens beim nachfolgenden Stützuamen wieder zur Betastung zugelassen wird. In 12) das R, in 21) das G, in 29) das V. Und sie wirkt dadurch hemmend auf die Reproduktionstätigkeit, dass sie sich bestimmter Elemente von neuem bemächtigt, ohne sie geprüft zu haben, da sie anderweitig beschäftigt ist. Aber sie will dieselben nicht fallen lassen, um sie nochmals als Stützpunkte bezw. als Assoziationszentra zu gebrauchen.

Zu den Tastabirrungen und Tasthäsitationen gesellen sich als dritte Art von Reproduktionshindernissen die Tasteinengungen. Sie rühren daher, dass die verwendeten Stützuamen einen zu starken Druck auf nachfolgende Reproduktionen ausüben. Sie zwängen den Reproduktionsstrom vermöge ihrer starren Ausgeprägtheit in zu feste Bahnen und wirken dadurch repulsiv auf zartere Versuche. In 7) Viebig, in 9) Dietrich, in 10) Stieser usw.

Bisweilen werden im Vorgefühl des Gelingens solche Hindernisse künstlich heraufbeschworen durch das Heranziehen von Namen, welche als Tastschlacken in den bereits zur definitiven Kristallisierung sich zusammenschliessenden Reproduktionsstoff hineinplatzen. Doch zieht diese gewaltsame Ablenkung im allgemeinen keine verhängnisvollen Folgen mehr nach sich, da das Erinnerungsbild bereits zu sehr erstarkt ist. Eine eigentliche Entgleisung findet nicht statt.

§ 4. Die Stufen der Reproduktion der Lautelemente.

Unter den Entwicklungsstufen, zu welchen die Reproduktion der gesuchten Lautelemente emporsteigt, können wir drei aufeinander folgende unterscheiden: Erstens die Mobilitätsstufe, wo das Herauslösen der Spuren aus dem Erinnerungsbild des gesuchten Namens stattfindet. Die Reproduktion macht sie mobil und lässt sie den Sprachapparat innervieren. Zweitens die Bekanntheitsstufe, wo sich zu bestimmten unter den ins Sprachliche projizierten Lauten das Gefühl der Identität mit Lauten des gesuchten Namens hinzugesellt. Drittens die Schliessungsstufe, wo solchen Lauten ein definitiver Platz angewiesen wird. Die Fälle, wo bei ein und demselben Element alle drei Stufen in den Stützuamen äusserlich gesondert zur Entwicklung gelangen, sind jedoch selten. Manche von den zum gesuchten Namen gehörige Elemente werden in den Stützuamen überhaupt nicht mobil gemacht, andere erreichen zwar die Mobilitätsstufe, aber nicht die Bekanntheitsstufe. Trotz dieser mangel-

haften Vorbereitung erfolgt dann beim Erscheinen des Namens am Schluss der Reproduktionsversuche das sofortige Heben solcher Elemente auf die Schliessungsstufe. Die nicht sogleich mit einer gewissen Sicherheit identifizierten Elemente erzielen meist auch nachher in den Stützname keine volle Identifizierung. Die wirklich identifizierten Elemente dagegen erscheinen meist sogleich an den ihnen zugehörigen Plätzen.

Während die Elemente der Mobilitätsstufe sich aus der Flucht der probeweise herangezogenen Lautfolgen nicht bemerkbar herausheben, erfahren die Elemente der Bekanntheits- und Schliessungsstufe eine besondere Verarbeitung. Man stellt sie sich als in Situationen austönend vor, für welche die Wahrscheinlichkeit besteht, dass der Träger des gesuchten Namens sich in ihnen befand, oder dass der Name in ihnen zur Reproduktion bezw. zum Aussprechen gelangt war. Indem man die gefundenen Laute von solchen Situationen zurückstrahlen lässt, gelingt es allmählich, auch die noch nicht identifizierten Elemente auf die Bekanntheitsstufe zu heben und die überhaupt noch fehlenden Elemente aus dem Erinnerungsbilde herauszulösen. Ganz besonders gestalten sich so die psychisch betonten Elemente, falls ihre Betonung berechtigt ist, gleichsam zu festen Kernen, um welche herum dann das noch in plasmatischem Flusse begriffene übrige Lautmaterial des gesuchten Namens allmählich oder plötzlich zur Kristallisierung gebracht wird. Und man muss annehmen, dass jene Wortelemente zur Zeit der Apperzeption des betreffenden Namens oder bei nachfolgender Reproduktion mit bestimmten Elementen der Situationen Verbindungen eingegangen waren. Mit Hilfe dieses Netzes äusserer Beziehungen können dann die Namen um so leichter wiedergewonnen werden.

In 40) Stacke, Panse, Paschke

wurde im ersten Stützname noch kein einziges Element bemerkbar betont, im zweiten Stützname erreichte Pa sogleich die Bekanntheits- und Schliessungsstufe. Dieses Lautkonglomerat hob nun beim Ausstrahlen in vorgestellte Situa-

tionen die noch unbetonte Endsilbe ke auf die Schliessungsstufe und zog das noch fehlende sch herbei.

Offenbar ist die Bekanntheitsstufe erst dann als wirklich erreicht zu betrachten, falls das Identitätsgefühl einen bestimmten Grad der Sicherheit erlangt hat. Oft heftet sich das Identitätsgefühl an produzierte Elemente, aber es bleibt schwach und unbestimmt, oder es verflüchtigt sich wieder. Zahlreich sind die Illusionen der Identifizierung, wo der Reproduzierende irrtümlicherweise glaubt, dem gesuchten Namen zugehörige Laute gefunden zu haben. So bestand in

41) Röll, Rölle, Röhr

für ll die Illusion der Richtigkeit in hohem Grade.

Bisweilen wird das Bekanntheitsgefühl, welches sich den reproduzierten Stützname zuzugesellen im Begriff ist, künstlich unterdrückt, weil man annimmt, dass das Erscheinen der letzteren durch einen Assoziationszwang bedingt sei, welcher auf irgendwelcher zwischen dem Träger des gesuchten Namens und den Trägern der Stützname bestehenden Ähnlichkeit beruht. So z. B.:

In 42) Umnus, Liebig, Gumlich.

Dies waren die Namen von drei meiner Schüler, welche demselben Jahrgang angehörten. Ich wehrte mich, die beiden ersten für fruchtbringende Stützname zu halten, weil ich, allerdings fälschlicherweise, befürchtete, dass sie lediglich durch einen Assoziationszwang herbeigeführt wären. Bisweilen wird das Zustandekommen des Bekanntheitsgefühls durch das Auftauchen eines nicht zum gesuchten Worte gehörigen Lautes gehemmt, welcher dem Stützname, an dem er partizipiert, ein zu fremdartiges Gepräge verleiht, obwohl die übrigen Elemente bereits mit Hilfe des physiologischen Gedächtnisses richtig reproduziert sind.

In denjenigen Fällen, wo es nicht gelingt, Elemente auf die Bekanntheitsstufe zu heben, fällt die Reproduktionsarbeit ausschliesslich dem geschilderten Fluktuierenlassen der mobil gemachten Elemente innerhalb der vorhin geschilderten Situationen zu. Man nimmt dabei von weiteren

sprachlich ausgeprägten Betastungen Abstand und lässt nur unausgeprägte Tastgefühle an diesen Situationen, vor allem am Träger des Namens selbst dahingleiten, wobei dann meist plötzlich der Name erscheint. Bisweilen gelingt es, eine spezielle Assoziation wieder zu finden, welche der gesuchte Name mit einem Element der äusseren Umgebung oder mit einer Eigenschaft des Namenträgers selbst geschlossen hatte. In solchen Fällen genügt es dann nicht selten, die Reproduktionstätigkeit nur lebhaft auf diesen einen Punkt zu richten, um den gesuchten Namen zu erlangen.

§ 5. Die Festigkeitsgrade der zur Reproduktion gelangenden Elemente.

Der jetzt folgende Abschnitt dürfte die einzigen Berührungspunkte meiner Arbeit mit der einschlägigen Literatur enthalten.

Verfasser, welcher trotz grosser Feinheit seines Gehörs bezüglich seiner Erinnerung zu der von MÜLLER und PILZECKER sogenannten Gruppe der Schwachauditiven gehört, gelangte zu folgenden Resultaten: Die grösste Erinnerungsfestigkeit zeigten die Doppelkonsonanten, sofern sie in $^2/_3$ der beobachteten Fälle als solche, in $^1/_3$ aber wenigstens als einfache Konsonanten wiederkehrten, während die Zahl der Verfehlungen nur verschwindend klein war. Ähnlich bei den aus verschiedenartigen Konsonanten bestehenden Konglomeraten, wie kr, rk, nk, lk, ld, tr, rt, st, tz, rz, nr usw. Und zwar erzielte ich hier in $^3/_5$ der Fälle die volle Wiederkehr, in $^2/_5$ eine teilweise, während die Zahl der Verfehlungen wie bei den Doppelkonsonanten verschwindend klein war.

Zu den festesten Lautelementen gehörten nächstdem die anlautenden Einzelkonsonanten, allerdings mit der Beschränkung auf die Mutae und Liquidae. $^3/_4$ der beobachteten Fälle waren Treffer, nur $^1/_4$ Verfehlungen. Von den Treffern aber zeigten $^2/_3$ den Anlaut in allen Stützname oder wenigstens bestimmt im ersten. Bei $^1/_3$ der Treffer er-

schien der Anlaut in einem späteren Stütznamen oder als In- oder Anlaut eines solchen, oder es erschien an seiner Stelle ein ihm verwandter Laut. Selbst da, wo mir das Wiedererlangen des gesuchten Namens Schwierigkeiten bereitete, ja aussichtslos dünkte, und wo ich anscheinend richtungslos Reproduktionsstösse ausführte, besass trotzdem meist einer der zu Hilfe gerufenen Stütznamen den gesuchten Anlaut, wenn auch nur als Inlaut.

Aus meinen Beobachtungen ergab sich statistisch Z als der unsicherste der anlautenden Konsonanten, wohl weil er als selten vorkommender Laut eine geringe Präsentschaft besitzt.

Häufig enthält gleich der erste Stützname an irgend einer Stelle seiner Lautfolge, sonst einer der folgenden Stütznamen den Auslaut des gesuchten Namens oder eins seiner Endelemente. Grosse Sicherheit der Wiederkehr verrieten in dieser Beziehung geläufigere, aus Konsonanten und Vokalen bestehende Endsilben, wie er, el, en, ke, la, on, as, us, es, is, mann, berg, burg, feld, mark, hardt, art, ert usw.

Offenbar repräsentieren An- und Auslaut für die sprachliche Tätigkeit Übergangspunkte, durch welche dieselbe fühlbar aus einer bisherigen Bahn in eine neue mit anderm Substrat gelenkt wird, also hervorragende Punkte kinästhetischer und akustischer Empfindungen.

Ähnlich wie die Anlaute und Auslaute zeichneten sich auch die innern Silbenanlaute durch eine gewisse Sicherheit ihrer Wiederkehr aus. Allerdings traten die gesuchten Laute in den Stütznamen seltener an der richtigen Stelle auf. Immerhin waren sie meist irgendwo innerhalb der dem gesuchten Namen probeweise vorausgehenden Lautfolgen zu entdecken, z. B.:

43) Bertram, Dittmar, 44) Mühlrath, Rathmann, 45) Pfi, Gnaphalium.

In 43) tauchte der Anlaut der zweiten Silbe des gesuchten Namens im Stütznamen mit der Potenz des Wortauslauts, in 44) mit der des Wortanlauts auf. In 45) hatten sich die Anlaute der zweiten und dritten Silbe zu einem Konglomerat verbunden.

Eine gewisse Unsicherheit in der Wiederkehr als Anlaute zeigten die Konsonanten mit Vokalpotenz wie H, W, F, V, J. Sie erschienen merklich oft als Anlaute der Stützname überhaupt nicht oder nicht sogleich, und sie vertraten sich dann gegenseitig oder wurden durch Vokale oder andere Konsonanten, mit Vorliebe auch durch Zischlaute vertreten. Nur etwas über die Hälfte der beobachteten Fälle waren Treffer, etwas unter die Hälfte dagegen Verfehlungen. Sehr ungünstig gestaltete sich das Verhältnis der falschen und richtigen Fälle für die anlautenden Vokale. Hier erhielt ich doppelt so viele Verfehlungen als Treffer. Die Vertretung geschah mit Vorliebe durch Konsonanten mit Vokalpotenz. Doch sind die beiden letzten Tatsachen vielleicht individuell begründet und erklären sich daraus, dass Verfasser, wie erwähnt, zu den Schwachauditiven gehört, bei denen nach den Untersuchungen von MÜLLER und PILZECKER der Einfluss des akustischen Moments zurücktritt.

Aus letzterem Grunde erklärt sich auch, dass bezüglich der Diphthonge ei und ü hinsichtlich ihrer Erinnerbarkeit dem vordern Teile der Festigkeitsreihe angehörten, und dass von den Einzelvokalen e und a sich als die sichersten erwiesen.

Eine Eigentümlichkeit machte sich bei Tastabirrungen der gesuchten richtigen Vokale nach den falschen hin bemerkbar, sofern diese Abirrungen sich bei der J-E-Gruppe und U-O-Gruppe mit Vorliebe innerhalb dieser Gruppen selbst hielten. Dementsprechend fand ich Vertretungen zwischen e, i, ei und zwischen o, u, ö, ü. Allerdings vertraten sich bisweilen auch ähnlich klingende: ü und i, e und ae. War der seit der ursprünglichen Einprägung des gesuchten Namens verflossene Zeitraum ein sehr grosser, oder war die Eindringlichkeit der Einprägung eine zu geringe gewesen, so griffen die Tastabirrungen auch in andere Vokalgruppen über. Dasselbe fand auch statt bei unbesonnenem Reproduzieren, wo nicht die nötige Sorgfalt angewendet wurde, sowie bei forciertem Reproduzieren, indem hier

der Druck des Bedürfnisses mich verleitete, nach den zunächst sich darbietenden Stützname zu greifen, falls dieselben nur irgendwelche konsonantische Anklänge zu dem gesuchten Namen enthielten. Auch sooft dem gesuchten Namen eine grössere Anzahl von Stützname vorausgingen, bewegten sich die akustischen Abirrungen nicht oder wenigstens nur anfänglich innerhalb derselben Vokalgruppe und griffen leicht in eine andere über.

Von merkwürdiger Sicherheit der Wiederkehr waren Silbenzahl und Rhythmus. In den meisten Fällen nämlich wiesen die Stützname ebensoviele Silben auf, als der gesuchte Name besass, und der Akzent lag bei ersteren auf derselben Silbe wie bei letzterem. Nur bei Namen, welche sich in grosser Erinnerungsferne befanden, traf dies nicht zu.

Folgerung.

Aus den Resultaten des § 5 ergibt sich, dass die grössere Reproduktionspotenz der grösseren Lautpotenz entspricht, welche die Laute bei dem reproduzierenden Individuum besitzen, und dass Schwebeabweichungen beim Reproduzieren sich mit Vorliebe innerhalb der durch die Natur der Sprache geschaffenen Verwandtschaftsbereiche vollziehen. So gelangen wir zu folgendem Resultat: Bei der Erinnerung an Eigennamen findet die erneute Herstellung unter dem Einflusse derselben sprachlichen Motive (Lautpotenz, lautliche Verwandtschaft) statt, welche schon in der Natur des Sprechens selbst begründet sind und bereits bei der Entwicklung der Ursprachen bestimmend gewirkt hatten.

Das Einfache in der Natur.

Von **Eduard Reyer**, Wien.

Inhalt:

I. Einfache Formen und Bewegungen. Beziehung und Wirkung einer Bewegung. II. Volumetrische Beziehungen. III. Oberfläche und Inhalt. IV. Die typische Grösse. V. Anordnung des Stoffes. Schwere, Dichte. VI. Äther und Atom. VII. Schwankungen, Rhythmus. VIII. Existenz-Grenzen. Verlauf der Prozesse. IX. Ergebnis.

Nachdem durch längere Zeit zwischen Philosophie und Naturwissenschaft Entfremdung geherrscht hatte, treten beide in den letzten Dezennien wieder in rege und wertvolle Wechselbeziehung[1]).

Die Gebiete sind so umfassend, dass der einzelne den Stoff nicht bewältigen kann und es begreift sich, wenn der Physiker manchmal ungeschickt philosophiert, wie es andrerseits naheliegt, dass der Biologe den Philosophen, welcher biologische Probleme behandelt, kritisiert. Diese gegenseitige Kritik sollte aber im Hinblick auf die bestehenden Schwierigkeiten massvoll sein, widrigenfalls laufen wir Gefahr, dass die segensreiche Wechselbeziehung leidet. In diesem Sinne wünschte ich die vorliegende Studie über die einfachen Formen und Beziehungen in der Natur gewürdigt.

I. Einfache Formen und Bewegungen.

Punkt und Linie sind Abstraktionen, welche in der Natur nicht existieren; Mittelpunkt, Schwerpunkt sind Ortsbestimmungen, welche Wandlungen und Verlegungen erleiden, weil Stoffverteilung und Raumerfüllung variabel sind. — Die ebene Fläche ist eine Abstraktion, welche wir in der Natur nirgends antreffen, unter zahllosen Varianten eines Flächentypus mögen in der Natur kaum einige Kongruente vor-

[1]) Vgl. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, Mach, Ostwald u. a.

kommen; dasselbe gilt von den Körpern, Kristallen, Samenkörnern, Zellen u. a., vielleicht selbst von den Molekülen.

Durch lange Zeiträume wurde die Erde als Kugel betrachtet und der menschliche Geist erfreute sich an dieser idealen Gestaltung des Himmelskörpers; dann wurde nachgewiesen, dass rotierende Kugeln abgeplattet sein müssen, endlich wurde das Rotations-Ellipsoid durch den Begriff Geoid ersetzt. Wie bei der Erde, so müssen infolge der ungleichen Massenverteilung, wechselnden thermischen Verhältnisse usw. alle Gestirne ungleiche Deformationen erfahren, das ursprünglich unregelmässige Relief erleidet im Laufe der Zeit fort und fort tiefgreifende Veränderungen. — Die Ungleichmässigkeit der Massenverteilung deformiert den Meeresspiegel, welcher sich örtlich einsenkt, an gebirgigen Küsten hingegen ansteigt und demgemäss von der Kugelgestalt abweicht usf.

Wir werden trotz dieser Erkenntnis auch in Zukunft die einfachen Vorstellungen festhalten, weil diese und andere einfache Annäherungen leicht fasslich sind. Überall strebt unser Geist darnach, einfache Formen und Typen aufzustellen, welche Annäherungen an die Mannigfaltigkeit der Natur darstellen. Unser Geist abstrahiert das Einfache, weil die Beschränktheit unseres Gehirnes die natürliche Mannigfaltigkeit nicht erfassen und beherrschen kann.

Der Geist projiziert einfache Formen in die Aussenwelt und schafft so eine Welt einfacher Typen (gerade Linie, Kreis, Kugel, Zylinder usw.), welche in der Wissenschaft und Technik, in Industrie und Verkehr ein siegreiches Vordringen der Menschheit vermitteln, die Natur aber schafft im Gegensatz zum Menschen infinite Mannigfaltigkeit.

Die geradlinige, die kreisförmige u. a. einfache Bewegungsformen sind wichtig für den Mechaniker, sie sind bedeutungsvolle Abstraktionen, in der Natur aber kommen sie nur für kurze Strecken und beschränkte Zeiträume annäherungsweise zur Geltung.

Ein Körper, welcher von der Erde senkrecht emporfliegt, beschreibt im Niederfallen keine geradlinige Bahn, er fällt

nicht gegen den geometrischen Mittelpunkt der Erde, auch nicht gegen den Schwerpunkt, sondern er beschreibt einen komplizierten Weg. Luftströmungen und Rotation beeinflussen ihn, ausserdem nimmt der fallende Körper teil am Umlauf um die Sonne und an der Wanderung unseres Sonnensystems im Weltraum, wodurch die relative (abstrahierte) Einfachheit der Bewegung illusorisch wird.

Die Alten hatten eine kreisförmige Bewegung der Himmelskörper behauptet; die einfachste Form erschien ihnen als göttlich und dies Axiom beherrschte die Wissenschaft bis nachgewiesen wurde, dass die Planetenbahnen elliptisch sind; aber auch diese Bewegung konnte nur als Annäherung bezeichnet werden. Die gegenseitige Beeinflussung der Gestirne gestattet tatsächlich keinem dieser Weltkörper diese einfache Bewegung zu vollziehen; das Gleichgewicht verschiebt sich fortwährend und die Bahnen erfahren demgemäss Wandlungen. Die kreisförmige Bahn ist wohl denkbar, doch erscheint der Kreis nur als eine unter unzähligen Varianten der Umlaufskurve. Die elliptische Bahn hat mehr Wahrscheinlichkeit für sich, doch kommt auch sie nur annähernd zur Durchführung.

Das Einfache erscheint dem menschlichen Geist fasslich, deshalb greift er die einfachen Formen heraus, selbst wenn sie in der Natur nur als seltene Ausnahmen vorkommen; er schafft einfache Typen und Gesetze, mit welchen die Natur nur annähernd im Einklang steht.

Statt zu gestehen, dass dieses Vorgehen durch die primitive Beschaffenheit unseres Gehirnes bedingt ist, tadeln wir unbewusst die Natur, wir sprechen von Abweichung, Aberration, der Astronom beschreibt nicht objektiv die komplizierten Bahnen, sondern spricht von Störungen. Tatsächlich müssen die Bahnen gesetzmässig so kompliziert verlaufen infolge der stetig sich verschiebenden und wandelnden Kompromisse zwischen den gravitierenden Körpern. Die Bahnen sind durchaus gesetzmässig, von einer Störung der Erdbahn durch den Jupiter könnte man nur sprechen, wenn man

eigentlich an ein System ohne Jupiter denkt. In gleicher Weise könnte man sagen, die Erde würde sich im leeren Raum geradlinig fortbewegen, die Sonne bewirkt eine Störung und demzufolge verwandelt sich die geradlinige Bahn in eine Ellipse.

Wir müssen uns demgemäss zur Erkenntnis entschliessen, dass unsere einfachen Vorstellungen spezifisch menschlich und unrichtig sind. Nicht die Natur weist Störungen auf, sondern unser auf das Einfache abzielendes Denken steht in Widerspruch mit der Natur. Wenn wir in solchen Fällen von „Störungen" sprechen, gestehen wir nur unbewusst ein, dass unser geistiges Verlangen nach dem Einfachen durch die verwickelten Erscheinungen der Natur gestört wird.

Wie die kosmischen, so sind auch andere Bewegungen kompliziert. Man dachte ursprünglich an einfache, pendelnde Molekül-Schwingungen, doch arbeitete diese Annahme nicht befriedigend. Man musste kreisförmige, elliptische Wirbel annehmen, auch das genügte nicht, man führte Störungen und Ablenkungen ein nach Analogie mit den Planetenwirbeln, auch diese Ablenkungen in einer Ebene sind noch zu einfach, es erübrigt die Vorstellung einer unregelmässigen dreidimensionalen Variabilität (Knäuelwirbel). Bei festen Körpern nimmt man an, dass die Wirbel sich auf einen fixen Punkt beziehen, auch diese Vorstellung ist in vielen Fällen unhaltbar, weil sich in den sogenannten starren Körpern, insbesondere bei Änderung der Existenzbedingungen (Temperatur, Druck u. a.) Umlagerungen vollziehen. Diese Ortsveränderung der Moleküle zwingt zur Annahme äusserst verwickelter Bewegungen der kleinsten Teile.

Da von starren Körpern (bei Erhaltung der Form) nicht selten Stoffe aufgenommen oder abgegeben werden, (Absorption, Impregnation, Auslaugung u. a.), verwickelt sich das Problem noch weiter, es ergibt sich als Gleichnis: ein wandernder Schwarm, eine Staubwolke, welche sich ausdehnt und zusammenzieht, ihre Form verändert: Schwärme fremder Partikel dringen in die Wolke, einzelne Gruppen treten aus

der Wolke aus und führen ein selbständiges Dasein. Das sind alltägliche Vorgänge, welche so verwickelt sind, dass sie der mathematischen Behandlung kaum mehr zugänglich sein dürften. —

Es gilt als Axiom, dass jene Impulse, welche unseren Sinnen zum Teil wahrnehmbar werden, als Schall, Licht, Wärme, sich geradlinig fortpflanzen. Auch das ist eine Abstraktion, welche ein homogenes Medium voraussetzt. Da die Medien nicht gleichartig sind, ist auch die Bewegungsrichtung variabel, gekrümmt, gebrochen; die einfache gerade Bahn gilt also auch hier nur auf kurze Strecken annähernd.

Ausserdem ist die Art der Bewegung und deren Wirkung nichts unveränderlich Gegebenes, sondern relativ. Wenn wir uns einer Tonquelle nähern, werden wir von einer grösseren Zahl Stössen getroffen. Der Ton wird demgemäss höher und umgekehrt. Dasselbe gilt vom Lichtstrahl, dessen Farbe sich ändert, je nachdem wir uns der Lichtquelle nähern oder von ihr entfernen. Diese Relation und Wandelbarkeit bezieht sich aber nicht nur auf den subjektiven Eindruck, sie hat auch objektive Bedeutung. Der Körper, welcher sich der Lichtquelle nähert oder von ihr entfernt, wird erwärmt oder er wird von dunklen chemischen Strahlen getroffen; ein Weltkörper, welcher sich mit einer Geschwindigkeit von nur 1 km pro Sekunde gegen eine ruhende Wolke kosmischer Partikel bewegt, erfährt eine Beeinflussung, als würde er von einer Kanonade getroffen, bewegt er sich mit mittlerer kosmischer Geschwindigkeit gegen eine ruhende Gasmasse, so wird er oberflächlich glühend, bei längerem Weg tritt oberflächliche Verdampfung ein usf.

II. Volumetrische Verhältnisse, Aggregation.

Schmelzpunkt, Verdampfungs-Temperatur gelten als spezifische Eigenschaften der Körper, doch hängen diese Bestimmungen ab vom Ort, von der Gegenwart gewisser Substanzen usf. Am Pol, am Äquator, auf einem hohen Berg ergeben sich andere Werte.

Wir messen die Temperatur, indem wir die Ausdehnung von Gasen oder Flüssigkeiten beobachten. Nun fiel es aber bereits den Begründern dieser Messungs-Methoden auf, dass Thermometer mit verschiedener Füllung bei grösseren Temperatur-Schwankungen nicht übereinstimmen. Teilte man die Quecksilber-Röhre in gleiche Teile, so musste die Alkoholsäule in der höheren Region grössere Teilstriche erhalten, weil der Ausdehnungs-Koeffizient eine variable Grösse ist. Für höhere Temperaturen konnte die Ausdehnung der permanenten Gase als konstant gelten, wenn die Gase unter geringem Druck standen; bei grösserer Dichte zeigen auch die Atmosphärilien Abweichungen und diese sind am stärksten in der Nähe der kritischen Stadien, welche die Aggregations-Typen (fest, flüssig, gasig) scheiden. Die volumetrische Änderung vollzieht sich aber nicht sprungweise in dem Moment, wenn der feste Körper sich verflüssigt, sondern offenbart sich schon bei einer tieferen Temperatur, woraus wir schliessen können, dass die Änderung der Aggregation sich langsam vorbereitet.

Der Übergang vom flüssigen in den gasförmigen Zustand wurde in älterer Zeit als ein plötzlicher betrachtet und demgemäss fasste man das volumetrische Verhalten beider Aggregations-Typen nicht als eine Einheit. Nun wurde klargelegt, dass bei namhaftem Drucke und bei einer bestimmten Temperatur die Flüssigkeit sich in Dampf von der gleichen Dichte verwandelt, dass es einen kritischen Punkt gibt, bei welchem sich die beiden Aggregations-Typen in jedem Verhältnis mengen lassen und dass bei einer bestimmten Höhe der Temperatur eine Verflüssigung durch Steigerung des Druckes unmöglich ist. (Die kritische Temperatur liegt etwa um die Hälfte höher, als die Siede-Temperatur, der kritische Druck liegt meist zwischen 30 und 80 Atm.) Bei höheren Temperaturen gehen die Aggregations-Typen ineinander über und die volumetrischen Gegensätze verschmelzen. —

Das einfache Gesetz „die Dichte des Gases ist proportional dem Druck“ hat annähernd Geltung für verdünnte

Gase, bei Temperaturen, welche namhaft über der Kondensations-Temperatur und tief unter der Dissoziations-Temperatur liegen. Wenn die Temperatur sinkt oder der Druck steigt, verliert das Gas seinen molekulären Habitus, es verdichtet sich zu einer Flüssigkeit; lange vorher hat aber bereits MARIOTTE's Gesetz seine Gültigkeit verloren. Steigt die Temperatur, so tritt bei vielen Gasen Dissoziation ein, bei minimalem Druck und hochgesteigerter Temperatur dürfte ein grosser Teil jener Moleküle, welche wir derzeit als Elemente bezeichnen, zerfallen. Hiermit fällt aber auch der konstante Ausdehnungs-Koeffizient für diese Konstellation. —

Unter denselben Gesichtspunkt fallen die Erscheinungen der Diffusion und Lösung.

Wenn ein Litergefäss von einem Gas erfüllt ist, wird ein Liter eines anderen Gases in dies Gefäss so aufgenommen, als wäre der Raum leer. Wenn ein Stoff gelöst ist, kann ein zweiter indifferenter Stoff in diese Lösung aufgenommen werden, als wäre der erste Stoff nicht vorhanden. Diese Regeln gelten annähernd für verdünnte Gase und für verdünnte Lösungen; bei grösserer Dichte bez. Konzentration haben die obigen Sätze keine Geltung.

Analoge Einschränkung dürfte auch für die einfache Beziehung zwischen Volum und Molekular-Gewicht bestehen. Sind bei geringem Druck in gleichen Räumen verschiedener Gase gleich viele Moleküle enthalten, so verhalten sich die Gewichte der gleichen Volumina ebenso wie die Molekular-Gewichte. Verbinden sich diese zwei äquivalenten Mengen, so sollten sich alle Moleküle paaren, die zwei Elemente würden also restlos in Verbindung treten. Das ist eine klare einfache Vorstellung und viele meinen, diese Sätze seien mehr als theoretische Annahmen, sie seien auf Erfahrung gegründete Naturgesetze und objektive Wahrheiten. Tatsächlich sind es aber doch Abstraktionen, welche keine absolute Geltung haben. In der Natur dürfte der obige Fall kaum je vorkommen; aber selbst wenn einmal in einem beschränkten Raum exakt gleiche Mengen verwandter Moleküle vorkämen, würde

der Prozess der Bindung Zug um Zug vor sich gehen, so dass gewiss da und dort ein Element seinen Partner nicht anträfe. Überall tritt eine partielle Sättigung ein, immer bleiben Reste; sind viele Stoffe vorhanden, so tritt eine verwickelte Teilung ein. Nur die Phantasie arbeitet einfach, die Natur wirkt nicht restlos. —

Wie das MARIOTTE'sche Gesetz bei namhafter Verdichtung ungültig wird, so tritt anderseits bei weitgehender Verdünnung gleichfalls eine Einschränkung ein. Die Gase scheinen sich nicht endlos gegen den luftleeren Raum auszudehnen und in denselben überzugehen. In grosser Verdünnung bilden die kosmischen Substanzen leuchtende Wolken, deren individueller und wandelbarer Charakter durch die Gravitation kaum erklärt werden kann, da minimale Mengen von Materie über weite Räume verteilt erscheinen; eher könnte man daran denken, dass ringsum nicht leuchtende Substanzen in grosser Verdünnung existieren und dass die leuchtenden Gase durch die angrenzenden nichtleuchtenden Gase zusammengehalten werden. (Molekül-Bombardement.)

Die Gasmoleküle werden zum Teil mit spezifischen Geschwindigkeiten abgeschleudert, zum Teil streben sie dem Schwerpunkt zu, wodurch die konzentrische Anordnung der Elemente in den kosmischen Körpern bedingt wird. Weder die diffuse Zerstreuung noch die zentripetale Anordnung haben volle Gültigkeit, zwischen beiden gegensätzlichen Vorgängen werden in der Natur Kompromisse geschlossen.

III. Oberfläche und Inhalt.

Es ist klar, dass chemisch und physisch verschiedenartige Körper mit der Aussenwelt in spezifische Beziehung treten, die Verwicklung erhöht sich aber, indem auch gleichartige Substanzen sich je nach ihrer Körperlichkeit verschieden verhalten. Ein Quarzkorn verhält sich in mechanischer Beziehung anders als ein stabförmiger Quarz, vor allem aber fällt auf, wie die wachsende Masse einer Substanz deren Charakter und deren Wirkung wesentlich beeinflusst.

Vergleichen wir einen Salzwürfel mit einem zweiten, dessen Seitenlänge doppelt so gross ist, so ist die Oberfläche des zweiten 4 mal, der Inhalt aber 8 mal so gross. Je grösser ein Körper, desto mehr treten die Funktionen der Masse hervor, während die Funktion der Oberfläche relativ zurücktritt. Je kleiner der Körper, desto entscheidender treten die Funktionen seiner Oberfläche in die Erscheinung. Eine feinverteilte Substanz löst sich infolge der grossen Gesamtoberfläche rasch, während ein kompaktes Korn vom gleichen Gewicht sich langsam löst. Ein tiefer Strom bewegt sich rasch, während ein seichter Bach bei gleicher Beschaffenheit und Neigung des Bodens langsam schleicht, weil die Wandreibung im Verhältnis zur Wassermasse im letzteren Fall bedeutungsvoller ist. Strömt das Wasser durch ein Wasserleitungsrohr von 1 cm^2 Querschnitt rasch, so stockt es, sobald man es in viele Röhren verteilt, deren gesamter Querschnitt gleichfalls = 1 cm^2 ist. Die Verteilung des Wassers erfolgt nur dann leicht, wenn die Summe der Querschnitte der Ableitungs-Rohre viel grösser ist, als der Querschnitt des Hauptrohres. (Analogie mit dem Umlauf des Blutes). —

Einen Wasserfall, einen grossen Regentropfen können wir mit dem Auge kaum verfolgen, die feine Schneeflocke, deren Oberfläche relativ bedeutend ist, wird hingegen durch die Reibung in der Luft so stark gefesselt, dass sie langsam sinkt, ein leise aufsteigender Luftstrom ist imstande diese Eismasse, welche doch mehrere 100 mal schwerer ist als die Luft, der Gravitation entgegen emporzutragen.

In gleicher Weise bleiben auch Gesteinspartikel (Sand, Schlamm) im Wasser suspendiert, obwohl sie bei gleichem Volum 2—3 mal schwerer sind als das Wasser. Schlammquellen, vulkanische Ausbrüche, Hagel u. a. Phänomene fallen unter diesen Gesichtspunkt. Es fällt bei diesen Phänomenen auf, dass auch grosse, schwere Partikel durch längere Zeit in dem Medium schweben oder selbst emporsteigen. Ein Felsstück von einigen Kilo würde im reinen Flusswasser nicht schwimmen, sondern am Boden liegen bleiben; wenn

aber feiner Schlamm dem Wasser beigemischt ist, nimmt dieser Teil an allen Impulsen des strömenden Wassers, Sand-Partikel schwimmen und treiben mit dem schlammigen Strom, sie übertragen ihre Impulse auf grössere Partikel, endlich geht das fliessende mit Schlamm und Sand beladene Wasser in einen schweren Schlammstrom über, dessen mechanischer Charakter sich jenem der Lavaströme und Gletscher nähert.

Solch zähe Ströme führen rollend und schwimmend mächtige Felsblöcke mit sich, welche in einem klaren Wasserstrom bei gleichem Gefäll ruhig am Grund liegen würden. In gleicher Weise fördern Schlammquellen schwere Partikel, Halbedelsteine, Goldkörner u. a. aus der Tiefe empor. Die feinen Tuffmassen des Krakatau-Ausbruches verteilten sich in den hohen Regionen der Atmosphäre und wanderten mit der Geschwindigkeit eines Eilzuges ringsum die Erde. (Verdunklung der Sonne). Selbst Erz-Partikel (Meteoritenstaub), welche mehrere 1000 mal so schwer sind, als die Luft, treiben in gleicher Weise lange Zeit in der Atmosphäre herum.

Hagel (und Wirbelwind) zeigen gleichfalls Verhältnisse, welche an jene der Schlammströme erinnern; feine, gefrorene Teilchen bleiben in einem aufsteigenden Luftstrom oder in einem Wirbel suspendiert, sie kitten sich zusammen, die agglomerierten Körner erhalten von den feinen Eispartikeln fortwährend Impulse; endlich löst sich der Wirbel und die Körner fallen nieder.

Bei feinen Partikeln mit herrschender Oberflächenfunktion (Staub, Tuff) spielt jedenfalls auch die elektrische Repulsion eine hervorragende Rolle. Wir sehen, wie die schweren Partikel in all diesen Fällen der Gravitation anscheinend nicht gehorchen, sondern lange Zeit in chaotischer Mischung erhalten werden. — Lösen sich die Stoffe endlich bis zu molekulären Gruppen, so erscheint die ordnende Gewalt der Gravitation innerhalb weiter Grenzen ausgeschaltet. Die gasförmigen Stoffe diffundieren ohne Rücksicht auf ihr spezifisches bez. Molekular-Gewicht.

IV. Die normale oder typische, die lebensfähige und nützliche Grösse.

Die Namen von Typen, Gattungen, Familien scheinen uns einfach, in der Tat aber sind sie nur Merkzeichen, welche Gruppen ähnlicher Erscheinungen umfassen. In vielen Fällen dürfte es gelingen, folgende Werte festzustellen: 1. Die Grenzwerte, 2. die mittleren oder typischen Werte, 3. wäre zu bestimmen, wie viele Prozente aller einschlägigen Erscheinungen im typischen Wert inbegriffen sind. In manchen Fällen handelt es sich um begrenzte Schwankungen (Typus Lokomotive, Hochofen u. a.). In anderen Fällen umfasst die mittlere Schwankung die meisten einschlägigen Erscheinungen, einige sehr grosse und einige winzige Vorkommnisse, sind belanglos. Die Urteile über derartige Typen (eigentlich Serien) sind einseitig, wenn sie die durch die Kurve angezeigte Variabilität nicht berücksichtigen und etwa vorwiegend einzelne Fälle beachten.

Ich beschränke mich an dieser Stelle darauf, einige Grössenschwankungen zu besprechen: Die Minerale zeigen meist mässige Schwankungen; der nötige Stoff kann nicht endlos zugeführt werden, andere Kristalle in der Nachbarschaft beanspruchen ihren Anteil und so kann das Individium nicht ins Riesige wachsen.

Ein mannshoher Quarz gehört zu den Ausnahmen und solche Riesen sind im Laufe der Zeit unbeständig; Erosion und Brandung zerkleinern die mächtigen Kristalle, während die Körnchen in der Brandung flottieren und demgemäss viele Zerstörungsepochen überleben. Das Quarzkörnchen eines alten Granit oder Gneis wandert durch die Sandsteinformationen verschiedenen Alters und wird in den Dünen und Wüsten unserer Tage von Wind und Wellen umhergetrieben.

Die Tierspezies hat gleichfalls ihre typische, haltbare, lebenskräftige Grösse, die Zwerge und Riesen sind Ausnahmen. Die organischen Riesenformen der Vorzeit waren

nicht lebensfähig, sie wurden mit wenigen Ausnahmen durch mittlere und kleine Formen überwunden.

Die Idee der Konzentration, welche bis zu einem gewissen Grade rationell ist, hat riesige Spitäler geschaffen, doch waren diese Typen unpraktisch, sie wurden durch das Pavillonsystem verdrängt.

Die steigende Grundrente hat in den Grossstädten zur Errichtung vielstöckiger Häuser geführt, in Amerika werden zwanzigstöckige Stahltürme mit Luftschächten gebaut. Diese Riesen sind durch Feuer und andere Ereignisse besonders gefährdet, überdies würde, falls diese Typen einen Stadtteil beherrschen, die Strassen dunkel und die Ventilation wäre ungenügend. Wollte man aber die Strassen der Bauhöhe entsprechend erweitern, so würden sich die Türme nicht mehr rentieren, und diese pathologischen Bildungen würden demgemäss beseitigt. In gleicher Weise wird das Anwachsen der Städte seine Grenze haben. Die mittleren Städte Englands nehmen jährlich um zwei Prozent zu, die sechs grössten Städte nur um ein Prozent. Ein Amerikaner berechnet, wann New-York zehn Millionen Einwohner haben wird, hoffentlich wird aber ein solcher Zustand nie eintreten. Der Mensch ist ja nicht gezwungen, pathologische soziale Prozesse endlos zu dulden. Die Gesetzgebung kann hier Einhalt gebieten und eine gesunde Dezentralisation anbahnen, bevor das ungesunde Wachstum zu einer Katastrophe führt.

Bei den Verkehrsmitteln kann die obere Grenze gleichfalls nicht weit verschoben werden, da der Fahrweg, sowie der Unterbau der Bahnen eine endlose Vermehrung der Wagenlast nicht zulässt. Die Erbauung des Great-Eastern war ein Misserfolg, weil die meisten Häfen keine genügende Wassertiefe haben und weil das Laden und Entladen eines solchen Riesen so schwierig ist, dass das Unternehmen unrentabel wird. Die Schiffsgrösse für den Grossverkehr ist seit dem Altertum bedeutend gewachsen, die Typen unserer Tage dürften aber in Zukunft aus praktischen Gründen nicht weit übertroffen werden.

Die Förderung aus der Tiefe ist gleichfalls begrenzt. Abgesehen von der Temperatur wächst bei grosser Tiefe das Gewicht des Stahlseiles so riesig, dass das Gewicht des geförderten Gutes schliesslich relativ bedeutungslos wird.

In allen diesen Fällen handelt es sich um namhafte Grössen- und Massenschwankungen, doch fällt es auf, dass die verschiedenen Erscheinungen eines Typus nur selten durch eine monoton verlaufende Kurve dargestellt und verbunden werden können.

Meist zeigt es sich, dass bestimmte Formen einer Reihe massenhaft auftreten, während die Zwischenglieder wenig zahlreich und unbeständig sind. Die kosmische Stoffmischung zeigt dieses Phänomen, es wiederholt sich in der organischen Entwicklungsreihe, im sozialen Leben, in den ökonomischen Verhältnissen, im Verkehr, in der Technik.

Der Typus gliedert sich in diesen Fällen in Stufen.

Es ist mit Bezug auf die Klassifikation zu beachten, dass die scharfen natürlichen Stufen nur dann ersichtlich werden, wenn man nach einer rationellen Methode Stichproben nimmt oder sehr kleine willkürliche Grössentypen wählt. Je grösser die willkürlichen Typen, desto monotoner und ausdrucksloser wird die Kurve, weil die natürlichen Stufen in vielen Fällen nicht mit den willkürlich gewählten Stufen zusammenfallen.

Die Stufen sind nicht beständig, sondern sie sind variable Werte; in Zeiten starker Umgestaltung der natürlichen (anorganischen, organischen bezw. sozialen) Beziehungen verschieben sich die Werte der einzelnen Stufen den geänderten Verhältnissen gemäss.

In der Natur verschwinden gewisse extreme Bildungen, wenn sie nicht mehr haltbar sind, während man im sozialen Leben nicht zu warten braucht, bis die pathologischen Extreme von selbst absterben; einsichtsvolle und energische soziale Mächte können hier präventiv eingreifen. Es seien in einem Industriestaat die Verhältnisse der verschiedenen Vermögenstypen durch eine Kurve dargestellt: wenige Riesenvermögen,

einige reiche Personen und ein Heer von Menschen, welche kümmerlich von der Hand in den Mund leben. Der Grossbetrieb kauft und verkauft vorteilhaft, er verfügt über grosse Maschinen und Spezialapparate, er verwertet die Abfälle, Kraft und Transportmittel stehen ihm billig zur Verfügung, die progressive Steuer wird aber bei einer gewissen Höhe stationär. Dazu kommt die Macht der Trusts, welche tatsächlich bedeutender ist, als jene der despotischen Regierung. Die Konzentration und Macht des Grosskapitals scheint unaufhaltbar.

Organisiert und wehrt sich aber die gewaltige Macht der Volksmassen gegen diese legale kapitalistische Sklaverei, breitet sich die reformatorische Organisation international aus, so sind die pathologischen Verhältnisse bald beseitigt und eine gesunde Vermögensverteilung wird erzielt. Das gesamte Volksvermögen mag in diesem Fall gleichbleiben, das kleine und mittlere Vermögen vermehrt sich und der konzentrierte Reichtum genügt auch jetzt, um alle Vorteile des Grossbetriebes zu sichern. Der Schwerpunkt der Riesenvermögen, an welchem das ganze Volk kein Interesse hat, liegt hoch, die hohe turmförmige Masse kann leicht stürzen, weil sie mit den Interessen des Volkes nicht fest verbunden ist.

V. Anordnung des Stoffes.

Homogene, reine Körper kommen in der Natur nicht vor, das Meer ist ungleich gemischt (schlierig), sein Salzgehalt, seine Temperatur sind variabel, die Luft ist schlierig (Temperatur und Wassergehalt sind variabel); der Kern eines Kristalles unterscheidet sich von den äusseren Lagen, der Chemiker zieht durch alle Prozesse verschiedene Stoffe mit, welche ihn stören und zu langwierigen analytischen Operationen zwingen usf.

Abgesehen von diesen Variationen weist aber jede einheitliche Masse eine Welt wechselnder Beziehungen auf. Eine Wassermasse hat an der Oberfläche spezifische Eigenschaften; gegen die Tiefe steigt der Siedepunkt, reicht die Wassermasse

(etwa durch eine Spalte) bis in die Tiefen der Erdkruste, so herrscht dort zwischen dem glühenden Wasser und dem glühenden Gestein eine lebhafte Wechselwirkung, während das Wasser an der Oberfläche nur eine mässige Erwärmung zeigt. Während wir im Laboratorium in abgeschlossenen Räumen bestimmte Zustände herstellen (Temperatur, Tension) vollziehen sich in der Natur in weitausgebreiteten Körpern verschiedene gegensätzliche Vorgänge, welche untereinander durch Übergänge verbunden sind. Einem Erdradius folgend, treffen wir feste Silikate, darunter hocherhitzte Silikate, welche plastisch oder flüssig sind, in grösserer Tiefe (bei steigender Temperatur) ist die Mischung der Elemente nicht mehr chemisch gebunden, sondern dissoziiert, gegen das Zentrum kommt gasförmiges Eisen zur Herrschaft. All diese Massen sind dem hohen Druck entsprechend pseudorigid. Solch extreme Gegensätze herrschen in einer einheitlichen Masse und sind miteinander durch Übergänge verbunden.

Der ungleiche Charakter und die verschiedene Verteilung des Stoffes tritt uns in kosmischen Phänomenen überall entgegen. Die elementaren, thermischen und Dichte-Differenzen der Weltkörper bewirken eine ungleiche Modellierung der rotierenden Massen. Die Mondoberfläche, die Flecken der Planeten, die Eruptionszonen der Sonne verweisen auf tiefliegende Differenzen.

Besonders merkwürdig ist die Sonderung und gesetzmässige Anordnung der Stoffe im Kosmos, welche wir oben bei der Erde konstatiert haben. Eine solche Anordnung lässt sich nicht etwa auf chemische Gesellung in den kondensierten erstarrenden Massen zurückführen, sie herrscht bereits in dissoziierten Gasgemischen von hoher Temperatur (Sonne), sie kehrt wieder im gesamten Planetensystem: fern von der Sonne treffen wir die leichtesten Substanzen, die Planeten in der Nähe der Sonne bestehen aus schwererem Stoff.

Diese Anordnung scheint in Widerspruch zu stehen mit der Behauptung, dass alle Körper gleich schnell fallen. Wenn wir fern von der Sonne viel O, H, Si usw. antreffen, während

in der Nähe der Sonne das schwere Eisen vorherrscht, müssen wir wohl schliessen, dass schon zur Zeit der Ringbildung, bevor die einzelnen Planeten als solche bestanden und lange vor der Kondensation eine Entmischung der Stoffe sich vollzogen habe. Es mag sein, dass verschiedene Substanzen im luftleeren Raum ohne Rücksicht auf ihren chemischen Typus, ihre Dichte, Gestalt usw. einem anziehenden Körper mit gleicher Geschwindigkeit zustreben. Das Experiment, welches in der Luft oder im sog. luftleeren Raum ausgeführt wird, ist aber nicht beweisend, weil dieser leere Raum noch so viel Substanz enthält, dass er, verglichen mit den wirklich feinverteilten kosmischen Stoffen (Kometen), als ein resistentes Medium bezeichnet werden muss. In einem solchen Medium müssen die Substanzen je nach ihrer elementaren Eigenschaft und ihrer Form verschieden schnell fallen, weil sie spezifische Hemmungen erfahren. Wirft man zertrümmertes Gestein durch die Luft, so fallen zuerst die grossen Stücke, es folgen die kleinen, die kleinsten aber bleiben als Staub in der Luft schweben. Wenn eine derartige Differenzierung der Fallbewegung experimentuell nicht nachgewiesen wurde, beweist dies nur, dass das Experiment nicht einwandfrei durchgeführt wurde.

In der Natur, bei der Ballung eines kosmischen Körpers, vollzieht sich die zentripetale Bewegung gleichfalls nicht im leeren Raum, sondern in einem wirbelnden, widerstehendem Medium. Die einzelnen Partikel werden je nach ihrem molekulären Charakter, je nach Form und Gruppierung verschiedene Hemmungen erfahren und dringen deshalb mit spezifisch verschiedenen Geschwindigkeiten zentripetal vor.

Träte dies nicht ein, so wären die Weltkörper eben gleichmässig gemischt; die Differenzierung innerhalb eines Planeten, sowie die Differenzierung zwischen fernen und nahen Planeten wäre nicht erklärbar. —

Die besprochene Entmischung ist jedoch immer unvollständig, leichte Partikel werden in den schweren Massen eingeschlossen (H in Meteoriten), während andrerseits schwere

Metalle auch in der leichten Hülle unseres Planeten vorkommen. Dass die Sammlung, sowie die Differenzierung der Stoffe sich nicht rein vollzieht, beweist das gesamte Planeten-System, in welchem wir in verschiedenen Bildungsräumen selbständige Weltkörper antreffen, welche einer Mischungsreihe angehören.

Der Gravitations-Ballung und -Entmischung steht als widerstreitendes Prinzip entgegen die diffuse Bewegung der Gase. Käme die letztere rein zur Geltung, so müssten die dünnen kosmischen Nebel sich im Weltraum zerstreuen; wenn wir das Prinzip der Gravitation isolieren, so behaupten wir eine Sammlung und Vereinigung der Stoffe, welche dem vorigen Prinzipe entgegenwirkt; in der Tat kooperieren beide Prinzipe.

Die Kosmogenese der Chaldäer nimmt ein homogenes Chaos an, welches durch göttliche Gewalt differenziert wurde. Das menschliche Denkvermögen schuf dieses einfache Chaos und rief dann eine höhere Gewalt an, um diese Fiktion zu vernichten und die tatsächlich beobachtete Verschiedenartigkeit der Welt herzustellen. Ein Rest dieser Lehre spielt noch heute in der Geologie eine Rolle, indem ein ursprünglich homogenes Magma angenommen wird, welches sich im Laufe der Zeiten differenziert haben soll. Derartige einfache Annahmen befriedigen offenbar viele Menschen; doch scheint es einfacher, diese „einfache" Annahme fallen zu lassen und zuzugeben, dass die Verschiedenartigkeit eben schon zur Zeit der Ballung bestanden habe.

Wir kennen keine homogene Verteilung des Stoffes und der Energie, wir kennen keine einfachen Gesetze und keine monotone Entwickelung. Unsere einfachen Anschauungen, Abstraktionen und Behauptungen sind nur Gehirnfunktionen, die Welt abstrahiert aber nicht, sie ist ewige Verschiedenheit, Verwickelung und Entwickelung, Widerstreit und Kompromiss.

Schwere — Dass die Schwere je nach der Höhe und geographischen Lage variiert, gilt als selbst-

verständlich, dagegen ist man gewohnt, die Masse, den Schwerpunkt und die Schwere an einem bestimmten Ort als etwas Beständiges zu betrachten und doch unterliegen diese Werte gleichfalls dem Wandel. Nur der in unserem Gehirn bestehende Begriff oder der leere Name „Masse“ (Quantität der Materie) ist konstant. In der Natur vollziehen sich stets Wandlungen (Zu- und Abfluss der Molekülе), abgesehen davon aber wirkt eine bestimmte Masse, sobald man sie in bezug auf die Gravitation betrachtet, spezifisch verschieden je nach der Gruppierung der Teile, Verdichtet sich die Masse, so rücken die Teile näher an das Zentrum und die Gravitation eines Oberflächenteiles wächst demgemäss. Die Beziehungen von Sonne, Mond und Erde ändern sich fortwährend, die Flutwelle unseres „starren“ Planeten, thermische Prozesse, Sedimetierung und Erosion deformieren die Erde und bedingen demnach eine stetige Verlegung des Schwerpunktes, sowie fortwährende Änderung der Schwerkraft an einem bestimmten Punkt der Erdoberfläche.

Wenn wir bei der Erde die Eisenteile aussen, die leichten Stoffe aber innen gruppiert denken, ist die Masse, das Volum und die mittlere Dichte konstant geblieben, und doch ist die Gravitation an irgend einem Punkt der Oberfläche sowie in der Tiefe vollständig geändert. Die Gruppierung der Teile ändert sich aber bei einem Weltkörper während der Kondensation fortwährend und demgemäss ändert sich die Gravitation innerhalb des Systemes, obwohl die Masse durch lange Zeit annähernd konstant bleiben mag, weil die Dichte in demselben Maas zunimmt als das Volum sich vermindert.

Im Nebel ist die Gravitation nahe der Peripherie gering. Kondensiert sich der Ball, so wächst die Gravitation an der Oberfläche; besteht der Ball aus Schalen verschiedener Zusammensetzung (Atmosphäre, Silikat, Eisenkern), so erfolgt mit der Annäherung an die nächste Zone eine sprungweise Vermehrung der Gravitation.

Treten zwei Körper in Kombination (Doppelstern), so kompensieren sich im Zwischengebiet die Anziehungen, in diesem Gebiet würde ein Körper frei schweben, man könnte dessen Gravitation nicht bestimmen, man könnte den Körper nicht wägen.

In diesen u. a. Fällen erscheint die Gravitation durch die Gruppierung bedingt und mithin variabel. Nur wenn wir die Beziehung ferner Weltkörper (deren Grösse im Vergleich zur Entfernung verschwindet) betrachten, dürfen wir die Gruppierung im einzelnen Körper ignorieren, und die Fiktion einführen, die Masse sei im Schwerpunkt konzentriert.

Dichte und Volum. Die Formel $V D = M$ scheint einfach, doch sind nur die Namen und Zeichen einfach, die Beziehungen in der Natur sind zum Teil unklar und unbestimmbar. Bei der Erde betrachten wir nur den kompakten Ball und ignorieren die Atmosphäre, wenn wir das Volum und die mittlere Dichte berechnen. Dieser Vorgang scheint berechtigt, weil ja die ganze Atmosphäre, auf die Dichte des Wassers gebracht, nur eine 10 Meter tiefe Schicht ergäbe.

Ziehen wir aber andere Weltkörper zum Vergleiche heran, so erscheint dieser Vorgang nicht korrekt, und wir verwickeln uns sofort in Widersprüche.

In enormer Höhe über der Erdoberfläche glühen die Meteoriten infolge der Reibung noch auf. In diese Region hat man irrtümlich die Grenze der Atmosphäre verlegt (gewiss reicht die Atmosphäre in äusserster Verdünnung noch viel weiter). Addiert man dieses Volum der Atmosphäre zu jenem des kompakten Balles, so ergibt sich eine geringere Dichte der Erde. Bei anderen Weltkörpern verfahren wir tatsächlich in dieser Weise, wir behandeln sie anders als die Erde und werden uns dieses Widerspruches und Fehlers nicht bewusst. Beim Jupiter sehen wir nicht die Oberfläche des starren Körpers, sondern die Dampfhülle, welche über der Kruste folgt. Hier beziehen wir also einen Teil der

Atmosphäre ein, wir addieren ein Gasvolum zum Volum des starren Körpers und berechnen dann die mittlere Dichte dieses Komplexes. Das Volum des Jupiter wäre, wenn man so vorginge wie bei der Erde, namhaft kleiner, die mittlere Dichte wäre grösser. Noch auffälliger erscheint die Wertlosigkeit unserer Angaben über V und D bei der Sonne. Hier wird das Volum aus einem optischen Phälomen berechnet, welches weder mit dem wahren Volum noch mit der Dichte in kausalem Zusammenhang steht. Oberhalb sowie unterhalb dieser Grenz-Glut herrschen Gase, deren Dichte gegen die Tiefe zunimmt. Wir können das Volum eines gegen den Weltraum diffus verschwebenden Gasballes unmöglich fixieren, folglich ist die Berechnung von V und D sinn- und zwecklos.

Nach der herkömmlichen Weise berechnet, erscheint die mittlere Dichte der Sonne auffallend gering, man meint, die Dichte der Planeten nehme allerdings in der Richtung gegen die Sonne stetig zu, in der Sonne seien aber die verschiedenen Stoffe des ganzen Systemes durchmischt und deshalb sei die mittlere Dichte der Sonne so niedrig.

Ich meine dagegen, wenn wir bei der Sonne ebenso wie bei der Erde die sog. permanenten Gase ausschalten und nur den kompakten Körper, wie er sich nach erfolgter Kondensation darstellen muss (Metallkern und Silikatkruste), in Rechnung ziehen könnten, würde sich eine mittlere Dichte ergeben, welche höher wäre als jene der inneren Planeten.

Die Progression der Dichte würde unter dieser Voraussetzung tatsächlich von der Peripherie des Systemes gegen die Sonne stetig zunehmen.

Wir können diese Annahme nicht verifizieren, wohl aber können wir behaupten, dass wir über das wahre Volum und die wahre mittlere Dichte in diesem und in anderen Fällen nichts aussagen können.

Abgesehen von dieser Schwierigkeit scheint mir aber auch die Bezeichnung Dichte in der obigen Formel nicht glücklich gewählt und zweideutig.

Wenn ein Eisenwürfel durch Erwärmung ausgedehnt wird, rücken die Teile auseinander, der Körper wird weniger dicht. Wenn wir das Gewicht gleicher Volumina von Wasser bei 0^0, 4^0, 100^0 vergleichen, beschäftigen wir uns wirklich nur mit Änderungen der Dichte. Wenn ein Volum Wasserstoff durch Druck auf die Hälfte reduziert wird, ist die Dichte doppelt so gross, im halben Raum befindet sich jetzt doppelt soviel Masse. Wenn wir unter normalem Druck gleiche Volumina verschiedener Gase (die sich auch miteinander verbinden) vergleichen, können wir aussagen, dass beiderseits gleich viele Massenteile enthalten sind. Die Entfernung der Massenteile, die Dichte der Gase ist in diesem Fall gleich. Wägen wir aber diese äquivalenten Gasmassen, welche bei gleichem Druck gleich dicht sind, so finden wir, dass sie gegen die Erde verschieden gravitieren, d. h. neben der Dichte im wahren, strengen Sinn ist auch die elementare Eigenschaft des kleinsten Teiles entscheidend für die Gravitation. Vergleichen wir die sog. Dichte von Erde und Sonne, so geben wir einen Pauschalwert, da die Massenwirkung sowohl von der engen Lagerung der Moleküle, als auch von der elementaren Qualität des Stoffes abhängt (wie beim spezifischen Gewicht). Über die wirkliche Dichte (enge Lagerung der kleinsten Teile) und über den wahren quantitativen Wert der betrachteten Elementmischung können wir nichts aussagen; dazu kommt, dass man in den meisten Fällen nicht einmal das wahre Volumen feststellen kann.

Bezüglich der räumlichen Wirkung der Gravitation wird (ebenso wie für andere strahlende Energien) angenommen, vom Zentrum ginge gleichmässig nach allen Radien ein Impuls aus, welcher eine in beliebiger Entfernung um dieses Zentrum beschriebene Kugelfläche in Summa gleich beeinflusst, woraus Newtons Formel sich ergibt. Dies Gesetz ist aber nur eine Abstraktion; eine Lichtquelle kann auf eine um das Lichtzentrum beschriebene Hohlkugel nur dann die berechnete Lichtmenge abgeben, wenn zwischen Lichtquelle

und Hohlkugel keine Substanz bestünde, welche das Licht teilweise absorbiert und verbraucht. Bestehen derartige Substanzen im Weltraum, so wird das Licht ungleichmässig absorbiert und aufgebraucht und die abstrakte Formel entspricht nicht den natürlichen Phänomenen.

Kein Körper ist völlständig diaphan oder diatherman, hingegen wird behauptet, für die Gravitation (welche für die Materie so wesentlich ist) existiere die Materie als konsumierendes Hindernis nicht. Alle Substanzen sollen absolut diagravit sein. Wenn wir um einen materiellen Kern unendlich viele materielle Kugelschalen legten, würde die Gravitation oder „strahlende Anziehung", welche der Kern ausübt, stetig wachsen, ohne dass der Kern eine wesentliche Veränderung aufwiese. Die fernste Kugelschale würde gerade so angezogen; ob nun zwischen dem Kern und der Schale sich viel Substanz oder ob sich kein Stoff im Zwischenraum befände. Überdies wird behauptet, die Fortpflanzung der Gravitation erfolge zeitlos.

NEWTON selbst hat seine Hypothese nur als Hilfsvorstellung betrachtet, die „strahlende Anziehung" ist nur ein Gleichnis, welches sich so lange halten kann bis eine bessere Erklärung gefunden wird. Und tatsächlich haben bedeutende Forscher den Gedanken ausgesprochen, die Gravitation habe eine spezifische Geschwindigkeit, die Substanzen seien für die Gravitation nicht absolut durchlässig, die Gravitation wirke nicht infinit sondern erschöpfe sich, ebenso wie jede andere Energie, indem sie stofferfüllte Räume durchmesse und die Beziehung zu r^2 könne demgemäss nicht streng gültig sein.

Es ist auffallend, dass gerade diese unklarste Hypothese der Physik sich durch phänomenal einfache Behauptungen auszeichnet. Da derartige einfache Grundbeziehungen sonst nirgends in der Natur existieren, wird in diesem Falle der Zweifel rege. In der alten Zeit urteilte man „einfach folglich natürlich". Wir behaupten dagegen, die absolute Einfachheit der Hypothese spricht gegen ihre Gültigkeit. —

VI. Äther und Atom. — Unendliche Gedanken-Prozesse.

Die Erkenntnis, dass wir die materiellen Dinge als solche nicht erfassen, sondern nur Beziehungen kennen lernen, hat viele Theoretiker dahin geführt, Annahmen und Hilfsvorstellungen einzuführen, welche den Erscheinungen so weit angepasst sind, dass sie nicht nur Erklärungen ermöglichen, sondern auch Voraussagungen weit über die Grenzen der Beobachtung hinaus zulassen. Diese Grundvorstellungen sind dualistisch, indem eine Gruppe von Erscheinungen zur Annahme kleinster materieller Massen mit spezifischen Eigenschaften führt, während andere Erscheinungen die Annahme eines nicht materiellen Mediums provozieren.

Die Äther-Hypothesen zeichneten sich ursprünglich durch Einfachheit aus, konnten jedoch (ebenso wie die Molekularvorstellungen) mit den Phänomenen nicht in Einklang gebracht werden. Man sah sich gezwungen anzunehmen, dass das hypothetische Medium in verschiedenen Körpern verschieden dicht sei. War dies zugestanden so lag es nahe, die homogene, gleichmässige Verteilung des Äthers im Weltraum überhaupt in Frage zu ziehen, hieraus würde aber auch eine ungleichmässige Wirkung und Verteilung der strahlenden Energie im Weltraum folgen.

Die Geschwindigkeit des Lichtes im Weltraum wird nach zwei astronomischen Methoden mit 41 000 bez. 42 000 Meilen, auf der Erde aber mit 40000 berechnet. Da die Rechnungsfehler nicht bestimmbar sind, mag die Differenz zum Teil der Tatsache entsprechen, dass das Licht sich eben durch verschieden dichte Materien nicht mit der gleichen Geschwindigkeit fortpflanzt. Olbers hat angenommen, die Geschwindigkeit des Lichtes vermindere sich, je weitere Strecken diese Viberation durchmesse, anderseits wird die Zunahme der Geschwindigkeit mit der Intensität behauptet. Nach Analogie wird man wohl auch für die Gravitation eine variable Geschwindigkeit annehmen dürfen. —

Molekular- und Äther-Hypothesen berühren sich vielfach (Licht, Temperatur und elektrische Ströme bewirken molekuläre

Wandlungen usw.); trotz dieser Berührung bleiben es aber doch wesentlich verschiedene Welten, welche scheinbar unvermittelt nebeneinander bestehen; unserer Zeit gelingt es vielleicht die Verbindung dieser zwei Vorstellungswelten herzustellen.

Weit zurück reicht die Erfahrung, dass gewisse materielle Emanationen so geringfügig sind, dass sie in beschränkten Zeiten durch die Wage nicht nachgewiesen werden können. Ein Gewichtsverlust von 0,01 mgm ist kaum nachweisbar, Wolken von Molekülen können entweichen, ohne dass die Wage den Substanzverlust anzeigt, jedes Molekül ist aber ein mikrokosmischer Wirbel. (Atome oder Elektronen, welche um ein Zentrum wirbeln.) In manchen dieser Fälle dürfte es sich um Verdunstung, Verminderung der Absortion, Abschleuderung von Partikeln handeln. In anderen Fällen (Radium) ist das molekuläre Gleichgewicht labil und es vollziehen sich Dissoziationen. Nun zeigt uns die Beziehung zwischen Molekulargewicht und spezifischer Wärme, dass die Energie um so grösser ist, je kleiner das Atomgewicht. Der leichte H verfügt bereits über bedeutende Energien, doch erscheint seine Energie verschwindend verglichen mit jener, welche bei gewissen Dissotiatinen beobachtet wird. Übergänge führen von den schweren Massen mit geringer Energie zu den Atomen mit unwägbarer Masse und gewaltiger Energie. Während bei den Massen die körperlichen Phänomene herrschen, treffen wir in den Endgliedern der Zerlegung unwägbare Partikel mit dominierender Energie.

Es scheint demnach die Möglichkeit einer einheitlichen Auffassung der physischen Phänomene zu bestehen, und zwar werden sich je nach dem Ausgangspunkt verschiedene Deutungen ergeben: 1. Die Moleküle zerfallen in Atome mit geringer (unwägbarer) Masse und grosser Energie, oder 2. Wir gehen von der Energie aus und betrachten die Körperwelt als Ergebnis von Energien verschiedener Art und Gruppierung. Die erste Auffassung, verharrt bei dem uralten Dualismus: Substanz, Masse, Atom einerseits — Kraft,

Energie, Bewegung anderseits. — Die weitere Untersuchung wird die alte Frage nach der Zahl der wirklich echten Elemente der Lösung näher führen. Das Streben des menschlichen Geistes nach dem Einfachen legt es nahe, alle Stoffe als Kombinationen und Variationen eines einzigen Atomtypus mit verschiedenartigen Bewegungsmechanismen zu deuten; doch leistet eine solche ideale Reduktion und Vereinfachung nichts weiter, als dass sie ein komplexes durch ein einheitliches „einfaches" Wunder verdrängt, welches alle Gegensätze und alle Entwicklungsmöglichkeiten umfasst. —

Während einerseits eine Vereinfachung der chemischen Beziehungen (durch Verminderung der Elemente) sehr wahrscheinlich ist, dürfte sich nach einer anderen Richtung eine Komplikation ergeben, indem die Analogie dafür spricht, dass die Moleküle eines bestimmten Typus innerhalb gewisser Grenzen variabel sind, wie alle komplexen Gebilde. Das Molekül kann nicht etwa als ein Atomzwilling oder als eine einfache Atomgruppe gedeutet werden, man muss es vielmehr mit einem wirbelnden Sonnensystem vergleichen, d. h. wir stellen uns vor, dass die kleinsten Teile in einer bestimmten Ebene, in der Regel wohl auch in gleicher Richtung, um ein Zentrum wirbeln. Nehmen wir dies Bild an, so taucht sofort die Vorstellung rückläufiger Bahnen, Variabilität der Bahnelemente, Abweichungen nach der dritten Dimension auf, d. h. wir denken an flächige und Knäuel-Wirbel von variablen Eigenschaften.

Die Abweichungen, welche die Bestimmungen des Molekulargewichtes aufweisen, sind gewiss zum Teil zurückzuführen auf die Schwierigkeit, gewisse Verunreinigungen vollständig zu entfernen, zum Teil mögen die Differenzen aber durch wirkliche Variation des Molekültypus bedingt sein. Wird diese Möglichkeit zugegeben, so erübrigt die Frage, ob die Atome eines bestimmten Elementes ident sind. Sind sie nicht mathematische Punkte, haben sie Masse, so können wir uns Variationen dieser Massen denken. — Dass diese kleinsten Massen unteilbar sein sollen ist wunderbar, mag

man nun Identität oder Variabilität annehmen, für die Identität spricht aber im Grunde nichts, als unser Wunsch nach dem Einfachen. Die Exaktheit unserer Bestimmungen und Messungen ist tatsächlich nicht so bedeutend, dass wir die Identität der kleinsten Teile behaupten dürften. Mit Wage, Thermometer u. a. Instrumenten erfassen wir doch nur grosse Anhäufungen (bezw. Wandlungen) annähernd, kleine quantitative und qualitative Abweichungen sind nicht nachweisbar. —

Wenn wir die Teilbarkeit der Materie verfolgen, wenn wir anderseits Welten an Welten reihen, verfallen wir in Gedankengänge, welche wir nicht abschliessen können, welche wir als unendlich bezeichnen. Es ist dies auch eine Art der Einfachheit, welche uns, obwohl wir sie ja gar nicht erfassen können, doch begreiflicher scheint, als ein endgültiger, begrenzter Abschluss der Verkleinerung oder Vergrösserung. Tatsächlich haben wir keinen Beweis dafür, dass unser Gedankengang mit der Natur harmoniert; es kann sehr wohl ein spezifisch menschlicher Denkvorgang sein, welcher zu keiner positiven Erkenntnis führt und welchen man deshalb als abnorm (pathologisch und wertlos?) ausschalten dürfte.

Wenn die Theorie mit sehr grossen oder sehr kleinen Endgrössen arbeitet, wird sie der Natur gewiss auch gerecht; begreiflich ist weder eine begrenzte noch eine infinite Welt, weder eine Punktenergie noch eine unteilbare „Masse".

In vielen wissenschaftlichen Betrachtungen spielen derartige infinite Gedanken-Prozesse eine Rolle und nicht selten steht das Ergebnis im Widerspruch mit der Natur, woraus folgt, dass der betreffende endlose Denkvorgang nicht zu einer Erkenntnis, sondern zu einem Irrtum führt. (Infinite Druckzunahme, Kompression, Diffusion der Gase im Weltraum, infinite Hebung und Senkung der Erdkruste, infiniter Wechsel von Belastung, Erosion, thermaler Wandlung u. a.)

VII. Schwankungen, Rhythmus.

Die meisten Vorgänge verlaufen nicht einfach, sondern zeigen qualitative und quantitative Schwankungen; die grafische Darstellung ergibt komplizierte, häufig gebrochene

Kurven. Die Schwankungen wiederholen sich in manchen Fällen periodisch, in anderen Fällen sind die Oszillationen unregelmässig. Wenn man lange Zeiträume überblickt, findet man, dass auch die Perioden im Laufe der Zeit sich ändern, sich kürzen oder verlängern, dass die Amplitute grösser oder geringer wird usw.

Rotation und Revolution der Himmelskörper scheinen konstant, überblickt man aber grosse Zeiträume, so zeigt es sich, dass auch diese Perioden variabel sind (Länge des Jahres, des Tages usw.). Von diesen kosmischen Bewegungen ist aber das organische Leben abhängig, indem die rythmisch wechselnde Bestrahlung eine rythmisch wiederkehrende Aktivität oder Ruhe (oder auch den Tod) der Organismen bedingt.

Bei primitiver Kultur erscheint das Menschenleben durchaus abhängig von den kosmischen Konstellationen (Beziehungen zwischen Ackerbau, Kultus, Astronomie). Selbst bei fortgeschrittener Kultur bedingt der winterliche Zustand der Strassen und die Vereisung der Flüsse Verkehrsstörungen usw.; erst die Entwicklung des Weltverkehrs und der Technik macht die Menschen in hohem Grade unabhängig von den kosmischen Schwankungen. Technik und Ökonomie streben dahin, schädliche Schwankungen einzuschränken und die Ströme von Energie zu regulieren. Vordem schien die periodische Wiederkehr von Trägheit, Hunger und Seuchen natürlich und unabwendbar, die Kultur hat ausgleichend gewirkt.

Oszillationen trifft man in der materiellen Welt auch in den kleinsten Vorgängen und vielfach erscheinen sie abhängig von den kosmischen Schwankungen (Verwitterungsringe, Jahresringe der Bäume u. a.); jedes geschichtete Gestein spricht von längeren oder kürzeren Schwankungen, wechselnder Trübung des Wassers, Änderung der Temperatur, des organischen Wachstums usw. Im Kosmos wechseln die Energien (Epoche der Krustenbildung, wiederholte Durchwärmung infolge von Ausscheidungen in der Tiefe, Perioden

eruptiver Tätigkeit u. a.). Hebung und Gebirgsbildung bedingen intensive Erosion, es bilden sich Rinnen und Terrassen, dann folgt eine Zeit des nivellierenden Ausgleiches usf.

Wie in der Natur, so treten uns auch im Kulturleben Oszillationen entgegen. Perioden intensiver Tätigkeit wechseln mit Zeiten der Erschöpfung; im politischen Leben fällt uns, so oft neue soziale Mächte sich emanzipieren und den Kampfplatz betreten, eine intensive Wellenbewegung auf.

In einer graphischen Darstellung sei die Zeit von unten nach oben, das prozentuelle Verhältnis der politischen Parteien von rechts gegen links verzeichnet. (Rechts und links zwei Hauptparteien, welche abwechselnd zur Herrschaft kommen, die kleinen Fraktionen sind im Mittelfeld zusammengefasst). Bei beruhigtem Leben, bei politisch reifen Völkern werden die Oszillationen massvoll. Während in einem Fall häufig infolge des Missbrauches der Macht und massloser Ausnützung des Sieges nach kurzer Zeit ein Umsturz erfolgt, sind die politischen Machthaber im zweiten Fall vorsichtiger, die gegnerischen Mächte werden berücksichtigt, der Herrschaftswechsel vollzieht sich seltener und hat nicht mehr den Charakter einer Katastrophe.

Neben diesen politischen verlaufen ökonomische Oszillationen, welche bei aufstrebenden Völkern in günstiger Lage intensiv sind. Der Glaube an grosse Möglichkeiten treibt zu exzessiver Betätigung, der Niederbruch ist tief, der soziale Organismus erholt sich aber rasch und strebt einem neuen Wellenberg zu. Bei ausgelebten, eingeengten Völkern ist der Aufschwung langsam und mässig, die Depresion hält länger an. —

In Literatur, Kunst, Geschmack, Mode treffen wir Oszillationen, welche gleichfalls je nach dem Typus und Temperament des Volkes verschieden sind in bezug auf Tempo und Wellenhöhe. Die Sättigung an bestimmten Formen und der Wunsch nach neuen Eindrücken mögen im Laufe einer Generation mehrmals eintreten, anderseits kann die Geschmacksreaktion bei konservativen Völkern erst nach mehreren Generationen eintreten.

Beachtet man das religiöse, sittliche, geschlechtliche Leben, so treten uns im Verlauf einiger Generationen oft grelle Gegensätze entgegen. Eine Zeit zeichnet sich durch Üppigkeit und Frivolität aus, in der nächsten Epoche werden derartige Lebensäusserungen verworfen, die Gesellschaft reformiert sich und bewegt sich in der Folge in streng konventionellen Formen.

All diese sozialen Äusserungen sind so verwickelt, dass die kulturhistorische Bewertung sowie die Erforschung des Zusammenhanges schwer fällt.

1. Oft wirken mehrere variable Momente zusammen, deren Quantität nicht festgestellt werden kann.

2. Eine zweite Schwierigkeit besteht darin, dass gewisse Äusserungen sich abspielen in konventionellen, veralteten Formen, hinter welchen das wirkliche Leben abweichend verläuft (religiöse und geschlechtliche Heuchelei).

3. Die Wirkung folgt in vielen Fällen lange Zeit nachdem die Veranlassung oder Ursache gegeben war. Wenn wir eine Explosion beobachten, werden wir zuerst durch das Licht, dann durch den Schall getroffen, weil die Geschwindigkeit dieser Bewegungen verschieden ist. Am Ort der Explosion erscheinen beide Phänomene als begleitende Erscheinungen des chemischen Vorganges. In anderen Fällen tritt eine namhafte Retardation der Wirkung ein. Die Sonne kulminiert mittags, die höchste Wärme tritt aber 1 bis 2 Stunden später ein. Die Sonne steht am höchsten am 21. Juni, die wärmste Jahreszeit fällt aber einen Monat später. Die höchste Flut tritt nach der Kulmination ein usf.

Werden in diesen Fällen grosse Massen sukzessiv beeinflusst und bewältigt, so tritt in manchen Fällen (nachdem durch lange Zeit scheinbar keine Änderung von sich ging) die Wirkung plötzlich zutage.

Das bebrütete Ei bleibt scheinbar unverändert, bis es birst und ein Lebewesen entlässt. Eine Kanone, welche doppelte Ladung verträgt, zerspringt, nachdem einige tausend Schüsse abgegeben wurden, selbst bei schwacher Ladung, weil

durch die wiederholte Erschütterung das Gefüge des Metalles kristallin geworden ist. Der Abbau in einem Bergwerk sowie der durch vulkanische Ausbrüche bedingte Massendefekt in der Tiefe erzeugt Spannungen, welche nach Monaten oder selbst nach Jahren ein Niederbrechen der festen Felsmassen bewirken.

Eine niedergehende Firma kann ebenso wie eine absolutistische Misswirtschaft lange als stabile Macht figurieren, bis endlich ein Niederbruch erfolgt, nachdem die ursprünglich Schuldtragenden längst in Ehren heimgegangen sind.

Es begreift sich, dass bei solchen Schwierigkeiten ein exakter Einblick schwer zu gewinnen ist und man versteht, warum in sozialen und politischen Fragen die scheinbar exakte Beweisführung einer Partei auf alle anderen Parteien keinen Eindruck macht. Wo die Ursachen mannigfaltig, variabel, oft auch quantitativ unbestimmbar sind, wo der Zusammenhang oft maskiert ist, wo endlich eine Wirkung oft Dezennien nach der Verursachung ausgelöst wird, kann sich jeder eine dogmatische Kultur-Anschauung zurechtlegen, welche seinem Interesse entspricht.

Die kulturelle Entwicklung ist nicht kontinuierlich, sondern wogend und sprunghaft, es wiederholen sich hier Schwankungen, welche analog sind jenen grossen Oszillationen des organischen sowie des unorganischen Werdens. Während die Oszillationen im ersteren Falle Jahre oder Jahrhunderte umfassen, vollziehen sich die Schwankungen und Wandlungen der organischen und unorganischen Welt in viel grösseren Epochen, für welche unser übliches Zeitmass sich nicht eignet.

VIII. Existenzgrenzen, Verlauf der Prozesse.

Das Bedürfnis des menschlichen Geistes nach Einfachheit und Stabilität hat zu allen Zeiten zu der Annahme gefährt, gewisse Daseinsformen, Gesetze, Prinzipien seien unwandelbar. Tatsächlich ist alles Dasein variabel und demgemäss sind auch alle Beziehungen veränderlich. Alle Substanzgestaltungen vom Molekül bis zum höchsten Lebewesen

und bis zum grossen kosmischen Körper haben ihre Existenzgrenzen.

Das chemische Gleichgewicht in den Körpern variiert, bei hoher Temperatur löst sich die Aggregation, die gasförmigen Verbindungen trennen sich, die Moleküle zerstieben (Dissoziation). Manche einfache Gesellungen vertragen eine weitgehende Änderung der Existenzbedingungen, komplexe Molekülwelten sind empfindlich, sie haben engere Existenzgrenzen.

Das Thermometer zeigt uns an, wie in Lösungen oder Legierungen die Gesellung und Gruppierung sich fortwährend ändert, mit wechselnder Temperatur scheiden sich verschiedene Typen aus. Niedere Organismen vertragen Temperaturdifferenzen von 100 Graden, während höhere Organismen auf die Dauer selbst geringe Änderungen der Temperatur, des Druckes usw. nicht vertragen. Organismen mit Lungenathmung vollführen oft bedeutende Ortsänderungen in vertikaler Richtung, während für die marinen Organismen geringe Differenzen unüberwindlich erscheinen. Für einen Fisch bedeutet 100 m Wassertiefe (= 10 Atm.) viel, während der wandernde Vogel ohne Beschwerde über ein Gebirg von mehreren 1000 m hinwegfliegt.

Niedere organische Typen bestehen mit geringen Änderungen von den ältesten Epochen bis in unsere Zeit, während höhere Typen aussterben und besser geeigneten Neugestaltungen weichen.

In den chemisch-mineralischen Gesellungen, aus welchen die Weltkörper aufgebaut sind, zeigt sich eine merkwürdige Separation verschiedener Typen, welche untereinander durch Übergänge verbunden sind. Die granitische Mischung ist quantitativ mächtig, sie führt durch Übergänge zu einem eisenreichen Gemische. Die Übergangstypen sind quantitativ schwach und qualitativ sehr variabel. Das Meteoreisen endlich zeigt uns eine dritte stabile und massenhafte Elementar-Gesellung, welche gleichfalls durch unbedeutende Übergänge mit der basischen Mischung verbunden ist.

Wie in der anorganischen Welt gewisse Gesellungen mächtig und stabil sind, so erscheinen auch in der organischen Welt bestimmte Gestaltungen und Typen beständig, sie treten oft massenhaft auf und beharren durch lange Zeiträume ohne tiefgreifende Wandlungen, während die Übergänge und Zwischenformen variabel sind und eine geringe Lebensfähigkeit besitzen. Die einzelnen lebenszähen Typen entfalten sich aber meist langsam, herrschen durch lange Zeit und verschwinden relativ rasch. Der Lebenstypus einer Pflanze oder eines Tieres kann symbolisch dargestellt werden, indem man in senkrechter Richtung die Zeit, von links gegen rechts aber die Quantität oder Energie notiert. (Bei einem Baum die Menge der jährlichen Holzbildung, bei Tieren und Menschen die im Laufe eines Jahres entwickelte Energie.) Die Kulmination der vitalen Energie gibt der Vitalitätkurve ihren spezifischen Charakter. Analog kann man auch die Lebensgeschichte eines organischen Geschlechtes, einer Familie usf. symbolisch darstellen. Fasst man die Symbole der Lebensmächtigkeit verschiedener Typen zusammen, so erhält man eine Partitur oder ein Generalbild der organischen Entwicklungen mit grösstem Formenreichtum und höchster Gesamtenergie bei einem gewissen Punkte.

Die uralten Ideen über den Lebensgang beschäftigten sich mit einfachen Formen und Gesetzen. Die einen dachten an ein ursprünglich ideales goldenes Zeitalter, aus welchem im Laufe der Zeit durch stetige Verschlechterung der gegenwärtige Zustand hervorgegangen sein sollte, andere vermuteten einen Kreislauf oder eine Oszillation des Weltenwerdens, die neue Zeit fasst das Werden als eine Entwicklung mit Übergängen und Sprüngen (Revolutionen) auf. An einem gewissen Punkte beginnt das organische Leben, bei einem andern erlischt es. In einer gewissen geologischen Epoche ist das organische Leben am reichsten und mächtigsten entfaltet. Die Summe aller vitalen Energien dürfte in dieser am grössten sein.

Während diese Partitur den organischen Entwicklungsgang an sich darstellt, ändert sich das Bild, wenn wir die Beziehung des organischen zum unorganischen Werden, also in bezug auf die Abkühlung des betreffenden Gestirnes betrachten. Die rasch auf- und abschwellende Welle des organischen Lebens zwischen 100° und 0° verschwindet quantitativ, wenn wir sie mit der (beschränkten) Abkühlungsepoche zwischen 2000 und 0° vergleichen.

Periodisches Sterben und Aufleuchten neuer Lebensformen geht über unser Gestirn. Diese organische Welt, welche so stark kämpft um Leben und um Liebe, ist aber nur ein flüchtiger Hauch, welcher eine kurze Epoche des grossen Erdenlebens erfüllt. —

Die verschiedenartigen Prozesse verlaufen nie gleichmässig, sie können nicht etwa durch eine auf ein Koordinatensystem bezogene gerade Linie dargestellt werden, auch die einfache Vorstellung des Kreislaufes ist unhaltbar. Der Stoff, dessen Anordnung und Form, die gebundene und die freie Energie variieren, rasche und langsame Wandlungen (scheinbare Stabilität) alternieren. Die langdauernden geologischen Vorgänge (Eruptionsphasen, Sedimentierung, Erosion, organische Entwicklung) zeichnen sich durch solche unregelmässige Oszillationen aus, weshalb es unmöglich ist, aus dem Vergleich abgelaufener Prozesse mit den gegenwärtigen Vorgängen eine richtige Chronologie abzuleiten.

Die Prozesse beginnen oder schliessen mit grosser Energieentfaltung, das Ende eines Prozesses und der Beginn eines neuen erscheinen bald durch Übergänge verbunden, bald sind sie durch einen Bruch oder durch eine Katastrophe getrennt. Einzelne kosmische Systeme leuchten auf, sie entfalten organisches Leben und Bewusstsein, die Gestirne erlöschen, das Leben erstirbt. Das System mag nun (in sich vereint) durch unermessliche Zeiten als monotones Phänomen weiter bestehen, immer wieder aber wird durch kosmische

Kollisionen die Möglichkeit einer neuen mächtigen und mannigfaltigen Entwicklung gegeben.[1])

IX. Ergebnis.

Es fällt auf, wie oft Grundanschauungen sich ändern. Eine Hypothese wird durch einige Dezennien von massgebenden Forschern vertreten, sie wird schliesslich zum bequemen Dogma oder Wortbild, welches kritiklos angenommen wird. Die Entwicklung der Wissenschaft deckt Widersprüche auf, das Bild wird nach längeren Kämpfen durch eine neue Vorstellung verdrängt

Die Fehler, welche gewissen Hypothesen anhaften, können mannigfach sein. Oft ist der Überblick über verwickelte Erscheinungen ungenügend, man beachtet etwa zwei positive, variable Grössen und übersieht ein negatives Moment. — Ein Gleichnis scheint innerhalb gewisser Grenzen zutreffend, verfolgt man die Analogie aber weiter, so zeigen sich Divergenzen. — In vielen Fällen wird der Forscher durch einen logischen Gedankengang, durch eine mathematische Ableitung so eingenommen, dass er das Ergebnis für erwiesen hält; tatsächlich ist aber in manchem Fall nur der logische oder mathematische Prozess richtig, während die Annahmen und vermeintlichen Gesetze, welche der Ableitung zugrunde liegen, anfechtbar sind. Es zeigen sich Widersprüche, man findet, dass eine (oft versteckte) Annahme unhaltbar ist und die Ableitung wird hinfällig.

Eine dieser elementaren Annahmen, welche fast immer stillschweigend übergangen wird, weil sie selbstverständlich scheint, wurde im vorliegenden besprochen. Man meinte das Einfache entspräche der Natur, das Einfache ist tatsächlich nur unserem Verstand gemäss, es sagt uns zu, aber es ist durchaus nicht „natürlich".

Wir werden folglich die einfachen Annahmen und Hypothesen um ihrer Einfachheit willen nicht höher bewerten, vielmehr sollte uns die Einfachheit einer grundlegenden Vor-

[1]) Reyer, geologische Prinzipienfragen 1907, Kap. 10.

stellung (deren Berechtigung in vielen Fällen nicht verifiziert werden kann) Rückhaltung auferlegen. Die Analogie mit jenen Fällen, in welchen die Unzulänglichkeit einfacher Annahmen und Gesetze erwiesen wurde, berechtigt uns, jene Axiome, welche einfache Beziehungen der Natur behaupten, zu kritisieren.

Es wäre jedoch unrichtig, wolle man auf Grund dieser Betrachtung den Wert der einfachen Hilfsvorstellungen und sogenannten Naturgesetze geringer anschlagen. Der menschliche Geist ist nicht geeignet, die unermessliche Mannigfaltigkeit der stets sich wandelnden Beziehungen als solche zu erfassen; er ist gezwungen, einfache Annäherungen, welche sich seinem Gedächtnis einprägen, als Leitfäden einzuführen.

Es ist undenkbar, dass unsere Sinne und unser Gehirn die unermessliche Generalpartitur der natürlichen Vorgänge erfasse, deshalb müssen wir abstrahieren, wir müssen einzelne Typen gesondert betrachten, wir müssen einzelne Bewegungen in Beziehung bringen zu einem begrenzten, ruhigen Raum, welcher tatsächlich als solcher nicht existiert, wir müssen einfache Hilfsvorstellungen und Gesetze aufstellen, welche sich zwar mit den natürlichen Vorgängen nicht decken, welche aber als Annäherungen wertvoll sind. Diese einfachen Vorstellungen und Theorien führen uns mit Hilfe logischer Folgerungen und Beziehungen meist über die Grenzen der Erfahrung hinaus und vermitteln oft neue Erkenntnisse, welche sich in späterer Zeit bewahrheiten.

Wir schaffen geistige Welten (Religion, Ethik, Kunst), welche bald der Natur sich annähern, bald mit ihr im Widerspruch stehen (Ideen der Gerechtigkeit, Freiheit, Ökonomie). Das sind unsere ureigenen Welten. Die grosse Welt, welche ausser uns liegt, bleibt uns fremd. Die Forschung muss sich begnügen, auf Grund sinnlicher und geistiger Reaktionen einzelne Erscheinungen in Bildern, Gleichnissen und „Naturgesetzen“ annähernd zu erfassen.

Es gab eine Zeit, in welcher viele Forscher zwar bescheiden waren in bezug auf die positiven Ergebnisse ihrer

mühsamen Untersuchungen, während sie für ihre Axiome und Gesetze mit einem Eifer eintraten, welcher im Missverhältnis stand zum objektiven Wert der aufgestellten Behauptungen. Dieser Eifer mag unvermeidlich sein beim Streit über politische Meinungen und religiöse Dogmen, der Forscher aber sollte klar sein über die Grenzen der Erkenntnis und über den Wert der Axiome und Dogmen. So lange er in kleinem Felde arbeitet, mag er voll befriedigt sein, reicht sein Blick ins Weite, so schwindet das stolze Selbstbewusstsein in dem Masse, wie seine Seele wächst.

I.

Besprechungen.

Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften; Erste Abteilung, Zweiter Band. Berlin, REIMER, 1905. 525 S.

Der Band enthält den Rest der vorkritischen Schriften (aus den Jahren 1757—1770) und die nach der „Dissertation" abgefassten Schriften über MOSCATI, die verschiedenen Rassen des Menschen, und das Philanthropin. An dieser Stelle, für welche die kleinen philologischen Abweichungen von den früheren Ausgaben nicht in Betracht kommen, interessiert 1) dass die Reihenfolge der kleinen Schriften aus den Jahren 1762—1764, welche einst von PAULSEN, COHEN, KUNO FISCHER und ERDMANN so heiss umstritten wurde, dank der sorgfältigen Ausdeutung der Dokumente durch den Herausgeber PAUL MENZER endgiltig festgesetzt erscheint. Der „einzig mögliche Beweisgrund für das Dasein Gottes" geht der Preisschrift „über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" voran (S. 493). Die übrige Anordnung bleibt die bisher gewohnte; nur vertauschen die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" und der „Versuch über die Krankheiten des Kopfes" ihre Stellen, sodass dieser auf jene folgt (S. 482). 2) Dass in der „Einleitung" zur Schrift „über die Deutlichkeit der Grundsätze usw." der Wortlaut der von „der Klasse der tiefsinnigen Philosophie" vorgeschlagenen Preisaufgabe abgedruckt ist, sowie die nicht minder mit dem Zeitkolorit durchtränkte Entscheidung, nach welcher „das deutsche Memoire (sc. KANTS Schrift) der Schrift des gelehrten Juden, welche den Sieg davon getragen hatte, beinahe gleich war". (S. 494). 3) Dass nach der Angabe ADICKES KANT „die Dissertation erst in den Monaten April—August des Jahres 1770 ausgearbeitet hat". (S. 510).

RAOUL RICHTER.

Chamberlain, Houston Stewart: Immanuel Kant, die Persönlichkeit als Einführung in das Werk, München, Bruckmann 1905, XI und 786 S.

CHAMBERLAINS Buch steht augenblicklich wohl mehr als irgend ein anderes Werk über KANT im brausenden Kampfe der Parteien; und, während hunderte und aberhunderte von Schriften, die in letzter Zeit kantische Philosophie behandeln, nur in „Fachkreisen" Interesse erregten, hat es CHAMBERLAIN erreicht, dass Laien wie Gelehrte zu seiner Arbeit Stellung genommen und dabei alle erdenklichen Grade der Ablehnung und Aner-

kennung durchlaufen haben. Die zehntausend Mark Stiftung eines begeisterten Verehrers zur Verbreitung des Buches und die vernichtende Kritik in den „Kantstudien" (XI, Heft 2) sind nur ein paar extreme Taten und Worte aus dieser Skala erregter Bewertungsweisen. Daher erwächst einem Referenten für ernste Leser in diesem Fall die Aufgabe, zunächst mit dem Inhalt des merkwürdigen Buches in unparteiischer Darstellung vertraut zu machen, auch wegen der persönlichen Eigenart des Verfassers mit Zitaten dabei nicht zu sparen. Vielleicht ergibt sich dann von selber die Erklärung für das weite Auseinandergehn der Urteile (und noch mehr wohl der Sympathien) über den Wert dieser Arbeit und zugleich die Unmöglichkeit, mit einem einfachen „für" oder „wider" die eigene Ueberzeugung zu kennzeichnen.

Das Motiv, das Chamberlain bei seiner Einführung in die Kantische Gedankenwelt geleitet hat, ist in letzter Linie wie bei Kant selber kein theoretisches, sondern ein praktisches. „Diese Vorträge habe ich nicht gehalten, um Sie zum Spekulieren, sondern um Sie zur Tat aufzurufen, Kant philosophiert nicht unter der Devise l'art pour l'art, sondern — wie ich es im Beginn unserer heutigen Ausführungen kurz andeutete — ‚damit ein Reich' was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, zustande gebracht werde". Darum zieht mich dieser Denker so leidenschaftlich an; darum bin ich mit Leidenschaft bestrebt, Sie zu ihm hinzuführen". (S. 696). Und ein andermal: „Für mich persönlich hat Kant's Schule die grösste Kraft im Leben bedeutet: Entsagung, die nicht Kleinmut ist, Religion von Superstition endgültig rein gewaschen, Wissenschaft, deren Prärogative unverbrüchlich festgesetzt sind, die aber bescheiden grenzbewusst bleibt; es ist die hohe Schule der innerlichen Freiheit; hier fallen von den Augen die Schuppen des allgegenwärtigen Aberglaubens ab — Aberglauben der Historie, der Kirchen, der Philosophien, der aufgeblasenen Parvenu-Naturlehre; man erhält Raum zum Atmen, Ruhe zum Nachsinnen, man lernt sich selbst befehlen, man verlernt das Fürchten .... Doch kann man derlei nicht mitteilen; es muss erarbeitet, erkämpft, erlebt werden. Nur bis hierher, bis zu der äusseren Schwelle, kann ein anderer helfend die Hand reichen" (S. 662/63). Aber nicht nur für das Gemüt des Einzelnen bedeutet das Studium Kants die befreiende Tat; weit darüber hinaus ist es der Geist unserer Zeit, dessen Gewissen durch Kants Welt- und Lebensanschauung nicht nur zu stärken, sondern von Grund aus aufzurütteln und zu reformieren ist; sie (im Bunde mit Goethes Naturanschauung, S. 767) ist dazu berufen, „eine neue Epoche in der Geschichte der (europäischen) Menschheit einzuleiten" (S. 765), höchste Kultur des Menschtums und damit das Reich Gottes auf Erden zu begründen, uns vor der Scylla des Kirchenglaubens und der Charybdis der Anbetung einer seelenlosen Wissenschaft zu retten (vgl. S. 695 ff., S. 700 f. u.a.).

Es ist gut für das Verständnis wie für die Beurteilung unsres Werkes, sich diese so eindringlich geäusserte Absicht seines Verfassers stets vor Augen zu halten; grade deshalb, weil Chamberlain, um seinen kulturreformatorisch-praktischen Zweck zu erreichen, einen langen, mühevollen und scheinbar theoretisch-nüchternen, nur selten von unmittelbaren Gefühlsergüssen durchbrochenen Weg mit seinem Leser wandelt. Durch die Herausarbeitung der Persönlichkeit soll die Einführung in das Werk Kants von statten gehen. Diesen auf dem Untertitel ausgesprochenen Plan verliert auch die Ausführung niemals aus dem Gesichtskreis; nur ist es bis auf wenige Ausnahmen (713, S. 399 ff.) einzig die geistige Persönlichkeit im engeren Sinne, die intellektuelle Organisation, welche das Grundproblem der Untersuchungen bildet.

Um es zu bewältigen, wird nicht dauernd der Kurs darauf gehalten; ein möglich reiches und lebendiges Anschauungsmaterial muss zur Verfügung stehen, um bald durch den Blick auf diesen bald auf jenen Geistestypus sich in das Wesen des kantischen Intellektes einzuleben „Wir dürfen einen Mann wie KANT nicht zu uns hinunterziehen. Vielmehr müssen wir den Wurzeln seiner Eigenart in verschiedenen Richtungen nachgehn, die Berührungspunkte mit vertrauteren Erscheinungen suchen und uns auf diese Weise nach und nach zu ihm emporzuarbeiten streben" (S. 8). Daher werden fünf durch Verwandtschaft und Verschiedenheit (unter einander und mit KANT) besonders lehrreiche Ingenien mit in die Betrachtung verflochten, nämlich GOETHE, LEONARDO, DESCARTES, BRUNO und PLATO; ihre Namen bilden in dieser Reihenfolge die Titel der ersten fünf Vorträge; nur der letzte Vortrag gilt auch seiner Ueberschrift nach KANT selber. (Ueber die Entstehung des Buches aus „schnell hingeworfenen Vorträgen" siehe S. 8.)

Um von vornherein der Einheitlichkeit in der Mannigfaltigkeit des Dargebotenen gerecht zu werden, setzen wir an Stelle der zentripetalen Anordnung des Autors die zentrifugale und stellen den Grundgedanken von vornherein klar heraus, auf den die scheinbar so verschiedenartigen Ausführungen alle hinsteuern. Diese zentrale Idee besagt etwa folgendes: Die entscheidenden Funktionen, welche in jedem Menschengeist zusammenwirken, sind Anschauen und Denken. Zwar können sie nach KANTS Entdeckung, dass Anschauungen ohne Begriffe leer und Begriffe ohne Anschauungen blind sind, niemals in der Isolation vorkommen; aber bei den einzelnen „Weltanschauungen" sind sie sehr verschieden stark ausgebildet, sehr verschieden gerichtet und sehr verschieden miteinander verschränkt. Der Versuch, diesen Unterschieden und Gemeinsamkeiten in der Ausbildung, Richtung und Verschränkung bei den genannten Meistern nachzuspüren und so das Denken (und damit indirekt auch die Gedanken) des einen durch das des andern besser zu verstehen, ist der Brennpunkt, in dem sich alle Strahlen sammeln. An diesen Bemühungen nehmen auch die den Worten nach scheinbar so heterogenen Exkurse zu den einzelnen Vorträgen teil: Ueber die Metamorphosenlehre (1. Vortrag), über physikalische Optik und Farbenlehre (2. Vortrag), über analytische Geometrie (3. Vortrag), über Geschichte der Philosophie (4. Vortrag), über das Wesen des Lebens (5. Vortrag); während die Untertitel der Vorträge: Idee und Erfahrung, Begriff und Anschauung, Verstand und Sinnlichkeit, Kritik und Dogmatismus, Wissenschaft und Religion ohne weiteres die Beziehung auf das gemeinsame Ziel erkennen lassen. Im übrigen dürfte vielleicht das Schema auf S. 314 den besten Führer durch das Labyrinth der näheren Ausführungen bieten. Daselbst wird die übliche Zweiteilung zwischen Schauen und Denken zu einer Vierteilung verfeinert: Schauen und Denken nämlich gabeln sich wieder in Schauen nach innen und Schauen nach aussen, Denken nach innen und Denken nach aussen. Unter „nach aussen" wird die Richtung auf die sichtbare Welt, unter „nach innen" die Richtung auf die unsichtbare Welt des „Ich" verstanden. Jede dieser Begabungen für sich selber waltend, drängt notwendig zu einem bestimmten Weltbild: Denken nach innen zum Monismus, nach aussen zum Pluralismus; Schauen nach innen zum Atomismus, nach aussen zum Organizismus (der von CHAMBERLAIN bevorzugten Richtung). Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen dann die Gedanken der grossen Philosophen, die stets aus einer der möglichen vier Kombinationen zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermehrt um die Vorherrschaft der einen oder der andern dieser Grundfunktionen, hervorgehen müssen als die notwendigen Ausflüsse ihrer intellektuellen Persönlichkeit.

Wir müssen uns damit begnügen, von der Anwendung dieses Grundgedankens ein paar Beispiele herauszugreifen, die den einzelnen Vorträgen der Reihe nach entnommen werden mögen. So herrscht in KANT die Denktätigkeit, bei GOETHE das Anschauungsbedürfnis vor. Aber die Richtung ihres Anschauens und Denkens ist die gleiche; beide biegen ihr Denken wesentlich nach innen auf das „Ich" zurück; ihr Anschauen aber gilt der äusseren Welt. Aber welch' ein Unterschied in der Art dieses Schauens! „KANTS Anschauungsvermögen ist gleichsam die Umkehrung von dem GOETHES" (S. 35). GOETHE trinkt mit seinen Augen gierig was die Wimper hält, KANT schliesst vor der Mannigfaltigkeit der äusseren Erscheinungswelt die Augen, reproduziert aber mit einer von den meisten seiner Ausleger übersehenen, erstaunlichen Anschaulichkeit Brücken und chemische Experimente, die er niemals mit Augen sah, von denen er nur gelesen hat. Daher schaut GOETHE „Ideen" in die Natur hinein — wie an seiner Metamorphosenlehre ausführlich gezeigt wird im Anschluss an die bekannte Entgegnung SCHILLERS „das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee" —; KANTS Stärke liegt in der Vorstellung mathematischer Schemata, welche die sinnliche Erfahrung uns niemals liefert und für die GOETHE so wenig Begabung wie Neigung besass.

LEONARDO hinwieder besitzt zwar „dasselbe ewig offene Auge des Türmers LYNKEUS wie GOETHE", aber zugleich die schematisierende Anschauungsart KANTS, — darum trägt er nicht Ideen in die theoretische Naturbetrachtung hinein, sondern bildet solche in künstlerischen Werken; und dann verwirft er nicht die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft (die einzig wahre), sondern weist ihr mit erstaunlicher Prophetengabe überall die Wege (S. 96 ff.). „Daher denn LEONARDOS Denken scharf, mechanisch, wissenschaftlich und leicht fasslich ist, GOETHES dagegen tiefer, schillernder, und unausdenkbar, weil von nicht in Worten zu fassenden Ahnungen trächtig" (S. 176).

GOETHE und LEONARDO, denen „diese bestimmte geistige Gebärde — der Blick nach aussen — gemeinsam ist" (S. 176), stehen DESCARTES und BRUNO mit dem Blick nach innen gegenüber. Zugleich überwiegt in diesen der Denker wie bei jenen der Schauer. DESCARTES' geistige Eigenart besteht darin, undeutlich Geschautes zu verdeutlichen und undeutlich Gedachtes zu veranschaulichen, oder: das Sichtbare unsichtbar und das Unsichtbare sichtbar zu machen (S. 194, 196). Dieses beweist seine Aetherhypothese, nach welcher die matière subtile ein plastisches Symbol für die gesamte Weltgesetzlichkeit bedeutet; jenes die Bewegungsgesetze, in denen das verschwommene Chaos der sichtbaren Bewegungen zu einem klaren gedanklichen Schema erhoben wird. Nunmehr verstehen wir den Satz: „Das Symbol im weiteren Sinne genommen, ist die Veranschaulichung des Gedachten, das Schema im weiteren Sinne genommen, ist die Verdenklichung des Angeschauten. Das Symbol verschafft dem Denken eine denkbare Anschauung, das Schema verschafft der Anschauung einen anschaulichen Gedanken" (S. 206). Eben diese Eigenschaft, zwischen Denken und Anschauen zu vermitteln war es, welche DESCARTES wie keinen zweiten zur Entdeckung der analytischen Geometrie befähigte. Bewegt sich doch die Mathematik genau auf der Grenzscheide zwischen Anschauung und Begriff; und zwar ist die Geometrie typisch für die symbolische, gedankenhafte Anschauung, die Arithmetik für das schematisierende, anschauliche Denken. Das eine in das andre umzusetzen ist das Werk der geometrischen Analysis. Von hier aus fallen dann Streiflichter auf KANTS berüchtigtes Kapitel vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, und die vermittelnde Rolle der Zeit, dem der Verfasser

nur noch als Gegenstück ein Kapitel über den „Symbolismus der reinen Sinnlichkeit" gewünscht hätte.

Als vollendetes Gegenstück zu der kritischen Besonnenheit eines DESCARTES und KANT haben wir in GIORDANO BRUNO den Vertreter eines unkritischen Dogmatismus zu erblicken. BRUNO gehört zur Klasse jener Philosophen, welche durch eine Gleichsetzung von Anschauung und Denken (= von Natur und Vernunft!) — und zwar hauptsächlich einer mit Hilfe des Denkens, und zwar des scholastischen, ertrotzten Gleichsetzung — dem Weltengrund auf die Spur zu kommen hoffen. Damit wiederholt er nur bewusst, was der naive Mythos aller Völker unbewusst zu tun pflegte, und was sämtliche Philosophen — mit Ausnahme von PLATO und KANT — bisher zu leisten versuchten. Denn die gesamte Geschichte der Philosophie ist nur sublimierte Mythologie. Der Urmythos aller Mythen ist eben diese monistische Auffassung der Identität von Natur und Vernunft, von Anschauung und Begriff. „Aus genügender perspektivischer Entfernung erblickt, wird sich der Unterschied zwischen den naiven Annahmen eines altarischen nachsinnenden Hirten und den äusserst gekünstelten eines HEGEL in einen Gradunterschied auflösen; eine völlig neue Lösung des ewigen Rätsels ist nur die kritische Lösung" (S. 286).

Lassen wir den leitenden Grundgedanken auch bei dem PLATO-Vortrag in dem Gewirr scheinbarer Abschweifungen nicht aus dem Auge, so ist zunächst auf die enge Zusammengehörigkeit der intellektuellen Organisationen von PLATO und KANT die Aufmerksamkeit zu richten. PLATO drückt nur bejahend aus, was KANT in verneinender Form zu sagen hatte. Der bejahende Ausdruck kritischer Gedanken — und diese sind eben PLATO und KANT gemeinsam — aber kann nur das Bild, das Gleichnis sein (S. 425). Denn wer ein Gebiet beschreibt, das aller Erkenntnis verschlossen ist, vermag es nur im Bilde zu tun. „Die Gabe, in Bildern zu reden, hat ihm der Himmel gegeben, doch die Nötigung, es zu tun, liegt in der Sache selbst. Was aber Worte nicht aussprechen können, können auch Bilder nicht aussprechen; sie sind nicht Darlegungen, sondern Hinweis, etwa wie man mit einem Tauben durch Gebärden und Mienenspiel spricht" (S. 427). Von hier aus reicht wieder PLATO GOETHE die Hand, indem er Ideen (d.h. Einheiten und Gesetze) in die Wirklichkeit hineinsah. Das aber ist das Geheimnis, um zwar nicht die anorganische Natur, welche die mechanische Naturwissenschaft ohne „Ideen" zu bearbeiten hat, wohl aber alles Lebendige und Organische in seinem Wesen zu verstehen. Dazu verhilft allein das Prinzip der geschauten Einheit in der Mannigfaltigkeit verschiedenartiger sich wechselseitig bedingender Teile. Hier genau liegt der Punkt, an welchem der Exkurs über das Leben organisch in das Gefüge der Betrachtungen eingreift. Denn „es kommt bei unserem Naturerkennen viel darauf an, wie unsre Weltanschauung beschaffen ist: sie kann jede unbefangene Anschauung von vornherein verkrüppeln, sie kann sie beschwingen" (S. 465). Leben nun ist weder Kraft noch Stoff, deren Gesetze Physik und Chemie erforschen, sondern ein neues, ein drittes, von beiden verschiedenes: „das Leben des Lebens" ist Gestalt, ist Form. Das begriffliche Korrelat aber der erblickten Gestalt ist der Zweck. „Zweck und Gestalt entsprechen sich wie Denken und Anschauen" (S. 496). Man sieht, wie auch die scheinbar abgelegensten Gebiete des Buches mit dem gleichen Samen befruchtet werden.

Zu den tausend zerstreuten Zügen, die letzten Endes dem Aufbau der kantischen Persönlichkeit zu dienen haben — um deren Bild zu gestalten, muss man möglichst wenig von ihr zu sprechen scheinen (S. 531) — tritt nun im letzten Vortrage eine ausdrückliche, zusammenfassende Cha-

rakteristik dieses gigantischen Denkers hinzu. Dabei wird vor allem die Architektonik in KANTS Lehre psychologisch als notwendiger Ausdruck des individuellen Verhältnisses, in dem Anschauung und Denken bei ihm stehen, und das wir als schematisierendes Verfahren kennen lernten, also aus dem innersten Kern seiner geistigen Anlagen zu rechtfertigen gesucht. „Und so sehen wir bei KANT von allem Anfang an die konkrete Anschauung, das geometrisch geübte Auge, den Gedanken den Weg weisen, so dass die Architektonik, das Schema der Gedanken, notwendigerweise organisch mit den Gedanken selbst verwachsen mussten und eine Herausschälung dieser Gedanken aus ihrem Schema grade bei KANT gewiss nie gelingen kann" (S. 584, vgl. S. 576). So ist auch die Systematik dieses Philosophen eine organische, natürliche (S. 592 ff.), nicht nach willkürlichen Gesichtspunkten geschaffen, sondern „unter der in der Natur waltenden und durch möglichst genaue, schöpferische Nacherschaffung entdeckten Idee" (S. 596). Daher auch bei KANT wie in der Natur die scheinbaren Widersprüche, die in Wirklichkeit sich bedingende Gegensätze sind (S. 602); daher auch hier wie dort Verbindung der höchsten Einfachheit mit der höchsten Verschränktheit. Soviel der Proben aus der Charakterisierung des kantischen „Gedankenstils"; auf die (ziemlich akademische) Wiedergabe von KANTS Lehre gehe ich, da sie mir keine für das Buch typische Ausbeute zu liefern scheint, nicht näher ein.

Zum Schluss noch einige kritische, nur auf wesentliche Grundzüge gerichtete Bemerkungen. Aus der Fülle der angeregten Fragen, der unbestimmten Vieldeutigkeit der CHAMBERLAINschen Ausführungen (einen Vorzug und Nachteil seines Buches), und last not least aus dem beschränkten Raume, der eingehende Begründung untersagt, ergibt sich von selbst, dass sie nur subjektive Bedeutung beanspruchen können.

Zunächst bekenne ich mich rückhaltlos zu der recht aufgefassten Problemstellung des Werkes. Die Erforschung der intellektuellen Organisation unsrer grossen Denker und Dichter ist ein ebenso fruchtbares wie stiefmütterlich behandeltes Gebiet der höheren Psychologie. Ueber allgemeine Andeutungen und oberflächliche Ausführungen kommt die übliche Behandlung dieses Themas meist nicht hinaus. CHAMBERLAINS Buch wagt wirklich zum ersten Male den sehr ernsthaften und ernst zu nehmenden Versuch, die Frage als Selbstzweck zum Gegenstand einer geistvollen, eindringenden und mit leidenschaftlicher Hingabe verfassten Monographie zu erheben. Darin besitzt das Werk von vornherein eine grosse Absolution für viele kleine Sünden, und die überlegen-ablehnende Besprechung, die BRUNO BAUCH in den Kantstudien veröffentlicht hat, verfehlt in betrüblichem Masse den Ton gegenüber den ehrlich ringenden Gedanken eines reifen Mannes, dessen durchlebte Arbeiten darum nicht weniger, sondern nur mehr Achtung erfordern, weil in unserer gährenden Zeit die Sturm- und Drangperiode für den einzelnen höheren Menschen viel später, vielleicht niemals ganz überwunden wird. Auch die vergleichende Methode, die „geistigen Gebärden" der Denker durch und an einander zu verdeutlichen, ist mir, in diesem Umfange geübt, als ein ebenso originelles wie glückliches Mittel erschienen, einen den abstraktesten aller Stoffe mit Leben und Anschauung zu erfüllen.

Dagegen erhebe ich entschiedenen Protest gegen zwei verhängnisvolle Einseitigkeiten in der Ausdehnung des Problems und in der Art seiner Behandlung. Nämlich einmal gegen die fast vollkommene, ja geflissentliche Vernachlässigung der wollenden und fühlenden Persönlich-

keit in ihrem Einfluss auf den intellektuellen Mechanismus der Denker; die Gleichsetzung von Persönlichkeit und intellektueller Persönlichkeit findet nicht nur stillschweigend auf dem Titel, nicht nur ausdrücklich in Aeusserungen statt von der Art „Denken und Schauen, die beiden Wurzeln unsres menschlichen Wesens und darum (!) auch unsres Sinnens“ (S. 308), sie macht sich nicht nur geltend in der lieblosen Charakteristik BRUNOS als Scholastiker und „typischen Bücherwurm“ (S. 395 ff.); dieser rationalistische Intellektualismus bildet auch fast überall einen integrierenden Bestandteil des Buches, und wo er nicht in den Zeilen, ist er gewiss zwischen den Zeilen zu finden. Was NIETZSCHE so leidenschaftlich und darum so übertrieben geltend machte, die Wirkung des Temperaments, des Hoffens, Fürchtens und Sehnens, ja der geheimsten Triebe und Instinkte auf die Geistesart der Philosophen, all das sinkt als mitsprechender Faktor bei CHAMBERLAIN bis auf den Nullwert hinab.

Von der Behandlung aber, die das eigenartige Problem erfährt, habe ich den Eindruck, als sei gerade bei ihr das Gleichgewicht zwischen Schauen und Denken nicht genügend hergestellt. Der eigene Ausdruck des Verfassers von dem „Hin- und Herschieben zwischen Denken und Anschauen innerhalb unsres Kopfes“ (S. 208) drängte sich mir in der Anwendung auf das Gelesene immer wieder und wieder auf. Populär gesprochen: es ist nicht die Duplizität der Begabungen, der wissenschaftlichen und der künstlerischen, es ist ihre Unausgeglichenheit, welche Referent als den ernstesten Fehler dieses KANT-Buches bezeichnen möchte. Die Gefahr dazu liegt zweifellos in der intellektuellen Organisation des Autors; aber in dessen Werk über RICHARD WAGNER scheint sie mir mit grösserem Erfolge vermieden zu sein. Der Geist zündender, oft (nicht grade in der Polemik) von edelstem Pathos durchglühter Beredsamkeit, der geistvollen Einfälle, der vielen schönen und treffenden Gleichnisse, der oft in vollendet knappe Formeln gegossenen Aperçus — er steht nicht in harmonischem Einvernehmen mit dem Geist der strengen Begriffsbestimmungen, der gründlichen Beschaffung von Tatsachenmaterial an andern Stellen. Daher sind dort, wo der Geist der beiden Methoden am falschen Orte tätig ist, Leichtsinn und Pedanterie die beiden grossen Klippen, an denen manche Ausführung zum Nachteil des Ganzen schweren Schaden leidet. Man lese nur z. B. auf der einen Seite die Kritik der WUNDTschen Lebensarbeit (die sich mit derjenigen CHAMBERLAINS wohl messen darf!) in der Anmerkung (!) auf S. 342, auf der andern Seite den „Beweis“ für das Gleichnis von den „Kurzschlussphilosophen“, das sich schliesslich zur „Definition“ (wörtlich) der Denktypen wie OSTWALD und HÄCKEL als „Kurzschlussphilosophen“ steigert (S. 342). Auch eine gewisse Schwerfälligkeit und Umständlichkeit des Ganzen trotz allen Glanzes der äusseren Form hat vielleicht in dem unbewussten Triebe seine Ursache: künstlerische Einfälle zu wissenschaftlichen Einsichten und wissenschaftliche Einsichten zu künstlerischen Einfällen zu erheben. „Manches Buch — sagt KANT — „wäre viel deutlicher geworden, wenn es nicht gar so deutlich hätte werden sollen“. Ich gestehe offen, dass mir die Lektüre dieser „Vorträge“ über KANT „von einem Laien für Laien“ (S. 8) in gewissem Sinne schwerer gefallen ist, als das Studium von KANTS Originalwerken. Bleibt man allerdings auf der Oberfläche der „Anregungen“ haften (was bei den gewissermassen oberflächelosen Werken KANTS allerdings nicht möglich ist), so mag das anders sein; wem ein solches Lesen nicht gegeben ist, und wer die Gedanken eines Buches sich so deutlich wie möglich zu machen sucht, auch über die vom Verfasser gebotene Deutlichkeit hinaus, dem wird es vermutlich wie dem Referenten ergehen. Daraus lässt sich dann ersehen, wie wenig und wie sehr das Buch mit Recht den Titel einer „Einführung“ beansprucht.

Nicht allzu viel theoretische Bedeutung wird ein besonnener Leser den zahlreichen Invektiven gegen SPINOZA und DARWIN, gegen Monismus und Prähistorie u. a. beimessen, denen die Gerechtigkeitsphilister grundsätzlich und entsetzt den Rücken kehren, die Ungerechtigkeitsfanatiker, wo ihre Abneigungen mit denen des Autors zusammen gehen, begeistert zujubeln mögen. Denn er wird in ihnen sich nur die ihm längst bekannte Tatsache spiegeln sehen: dass CHMABERLAIN, wie jede ausgesprochene Persönlichkeit, ein Mann von starkem Hass und starker Liebe ist. Und es scheint gleichfalls eine nur mit dem Menschtum zu vertilgende Unart zu sein, den Hass und der Liebe in theoretischen Werken auch die vollkommen unangemessene (bei CHAMBERLAIN als solche sofort jeden Einsichtigen erkenntliche, deshalb auch ungefährliche) Hülle gedanklicher Begründungen umzuhängen. Alles was über die Beziehungen SPINOZAS zu GOETHE (S. 545, S. 23), zu DESCARTES (S. 345), über die Evolutionslehre und andere Themata in diesem Geiste ausgeführt ist, übergehe ich — für die Aufmutzung solcher offenkundigen Absichten, die sich für Einsichten, erklärter Gefühle, die sich für Gedanken geben, finden sich immer Federn genug und haben sich auch schon in diesem Falle gefunden.

Im übrigen hätte ich, abgesehen von diesen prinzipiellen Bemerkungen im einzelnen, noch manches Ja und Nein, manches Zwar und Aber auf dem Herzen, muss es aber auch hier bei einigen Hinweisen bewenden lassen. Unbedingt bejahen möchte ich z. B. die Notwendigkeit, Anschauen und Denken in verschiedene Arten zu zerlegen und Kombinationen zwischen diesen Arten anzuerkennen, unbedingt verneinen die diktatorische Zuordnungen ganz bestimmter (und doch so unbestimmt gelassener) Weltbilder zu jeder dieser Kategorien. Die herrlichen Passagen über PLATOS Persönlichkeit und KANTS Sprachstil (S. 410ff; S. 614/615) scheinen mir ebenso bewundernswert wie die modernisierte Auffassung der Platonischen Ideenlehre (S. 448) oder die Absage an die Psychologie in KANTS Sinne (S. 643ff.) — für den Verfasser eines psychologischen Buches von 707 Seiten 8° übrigens ein sehr enthaltsames Bekenntnis — mir unannehmbar erscheinen. Ein „Zwar" würde ich etwa vor alle Ausführungen über SCHOPENHAUERS Vergewaltigung der Kantischen Lehre setzen müssen (S. 575ff; 675 u. a.), das ergänzende „aber" jedoch darin erblicken, dass SCHOPENHAUERS geniale Eigenart, die natürlich das Werk eines andern Philosophen nicht gradlinig zu Ende denken konnte, KANTS Gedanken zu neuen und grossen Ideen umzuwandeln und damit eine ganz andere Fruchtbarkeit an ihnen zu entdecken vermochte, als das durch ewiges Wiederholen derselben, bestenfalls mit andern Worten möglich ist. Auch nur sehr bedingt vermag ich der Bewertung des kantischen Gedankenkreises zuzustimmen. Gewiss ist KANT ein klassischer Denker in jedem Sinne, aber für alles Lebendige ist ja — wie CHAMBERLAIN selbst bekennt — Stillstand der Tod. Auch für ein lebendiges Philosophiren. Dem dogmatischen Kritizismus, wie ihn die Kantorthodoxie, zu deren Gefolge ich CHAMBERLAIN wohl mit seiner Zustimmung rechnen darf, vertritt, setzen wir den kritischen Dogmatismus entgegen, welcher das gute Gewissen bedeutet, mit kritischer Besonnenheit in unserm Denken auch über die erfahrbare Welt hinaus zu gehen und ohne den Rekurs auf den moralischen Glauben als eine zweite (Sinne und Verstand ergänzende) Erkenntnisart uns in das Gebiet der zwar ewig hypothetischen, als solcher aber — in der Rangordnung ihrer Hypothesen — grundsätzlich allgemeingiltigen Metaphysik zu wagen. Doch hierüber streiten, hiesse eine eigene Erkenntnistheorie entwickeln.

Das man aber eine solche haben darf, gilt uns als selbstverständliches Erbe des Kritizismus. Es ist durchaus unkantischer Geist, den kleineren

Intellekten, wie es CHAMBERLAIN, wenn nicht mit Worten, so doch dem Sinne nach tut, eine eigene Ueberzeugung in philosophischen Dingen gewissermassen als sittliches Manko vorzuwerfen. Daraus, dass man die Persönlichkeit nur als ein Ganzes verstehen kann, folgt nicht, dass man ihr Werk als Ganzes unterschreiben muss. Beides fliesst bei CHAMBERLAIN ineinander über. Niemals dürfen wir als Menschen vergessen, und der geborene Philosoph (sei er im übrigen ein Stümper oder ein Genie) darf es erst recht nicht: einmal dass die Wahrheit eine höhere Gottheit ist als ihre Priester (und befänden sich unter diesen auch ein PLATO und KANT); und dann, so ketzerisch es klingt, dass das Genie der Wahrheit bisher fast immer auch ein Genie des Irrtums gewesen ist.

RAOUL RICHTER.

W. Schallmayer, Beiträge zur Nationalbiologie. Jena, Costenoble. 1905. 255 S.

Das vorliegende Buch verfolgt den Zweck, nachzuweisen, dass fast jede soziale Einrichtung und jede sozialpolitische Massregel auch eine beachtenswerte biologische Seite hat. Mit andern Worten, Verfasser will in die Nationalökonomie eine Bresche treiben zu Gunsten des Eindringens der Naturwissenschaften in dieselbe. Verfolgen wir den Gang der wichtigsten drei Kapitel genauer!

Kap. 2 schildert „die Bedeutung der Naturwissenschaft für den Wettkampf der Völker" und beklagt „die geringe offizielle Bewertung naturwissenschaftlicher Bildung". Als Faktoren der sozialen Gestaltung und Entwicklung hat man folgende 4 Gruppen anzusehen: 1. Die biologische Volkskonstitution, d. h. die sanitäre Tüchtigkeit und kulturelle Begabung. 2. Die Lage, Gestalt und sonstige Beschaffenheit des Wohnsitzes. 3. Die Ordnung der familiären, geselligen, staatlichen, religiösen und wirtschaftlichen Beziehungen innerhalb des Gemeinwesens durch Sitte und Recht 4. Die Beziehungen zu andern menschlichen Gesellschaften. Die unter 1. und 2. genannten Faktoren gehören unstreitig in den Bereich der Naturwissenschaften, dagegen die unter 4. zum Teil, die unter 3. vorwiegend in das der Geisteswissenschaften. Erstere nun sind bisher nur wenig gewürdigt, ja als Eindringlinge zurückgewiesen worden. So kommt es, dass bei uns z. B. der Fortpflanzungsinstinkt, die angeborene Komponente des Familiensinnes durch den Intellekt unterdrückt wird, was zur Ausmerzung der begabteren Volksbestandteile führen muss, und dass überhaupt die Kulturwerte so vielfach das Uebergewicht über die natürlichen Werte erlangen, deren Bewertung eben von der Stärke des Familiensinns abhängt. Die diesbezüglichen Fragen gehören offenbar in das Gebiet der Sozialbiologie, eines Wissenschaftszweiges, welcher der Naturwissenschaft und der Sozialwissenschaft gemeinsam ist. Die Sozialbiologie muss den angeborenen und erworbenen Faktor zur Unterscheidung bringen. Dieselbe Aufgabe erwächst ihr auch bei der Würdigung der Sterbeziffern der verschiedenen Gesellschaftsklassen und bei der Betrachtung der Morbidität in ihrer Beziehung zu Verbrechen und Selbstmorden. In letzter Hinsicht zeigen nämlich die moralstatistischen Zahlen, dass der Wille des Menschen auch durch das Geschlecht, durch Altersveränderungen, Hirnerkrankungen, Narkotika, durch die Verschiedenheit der Ernährung, das Klima usw. beeinflusst wird. — Die angeborenen sozialen Instinkte des Menschen sind schwach entwickelt. Aber sie werden durch die Entwicklung von Sitte und Recht unterstützt.

Letztere wurden möglich auf Grund einer psychischen Anlage, nämlich des Bedürfnisses nach Anerkennung und Geltung bei den Mitmenschen. Diese angeborene Anlage bedarf ebenso wie unsere übrigen sozialen Anlagen einer besonderen Erziehung. Auch dieser Faktor ist in der Regel von den Soziologen ausser Acht gelassen worden. Von einigen Autoren dagegen wird er überschätzt. — Ferner vermögen nur biologische Kenntnisse zu erklären, warum ohne genügende Auslese so rasch Entartung eintritt — Im Vordergrunde des biologischen Interesses steht die Frage, ob funktionell erworbene Veränderungen vererbt werden oder nicht. Ihre Beantwortung setzt eine Vertiefung unseres biologischen Erkennens voraus. Eine entsprechende Berücksichtigung der auf- und absteigenden Entwicklung der physiologischen Erbwerte könnte auch zur Erweiterung des geschichtswissenschaftlichen Gesichtsfeldes beitragen. — Ferner gehört in das Gebiet der Nationalökonomie die Tatsache, dass eine beträchtlich vorgeschrittene Verringerung der natürlichen Erbwerte auch den politischen Niedergang zur Folge hat. — Der Selektionsgedanke Darwin's findet auch auf die nicht leiblich vererbbaren sozialen und sonstigen kulturellen Errungenschaften wie Familien-, Staats- und Wirtschaftsordnung, Sittlichkeit, Religion usw. Anwendung. Und zwar ist die Entwicklung der menschlichen Kulturleistungen durch indirekte Selektion kontrolliert, während die Entwicklungsgeschichte der geistigen Erbwerte, die erbliche Psychogonie des Menschengeschlechts, auf direkter Selektion beruht. — Für die Soziologie hat nicht minder ein Rückblick auf die Vor- und Urgeschichte des Menschen grossen Wert. Diese steht aber im unzertrennbaren Zusammenhang mit der Theorie Darwin's. Die Rückbildung der Instinkte führte zu einer verschärften Auslese in bezug auf das Denkvermögen. Als Ersatz für die Rückbildung der menschlichen Sozialinstinkte trat die Regelung des sozialen Lebens durch bindende Sitte mit späterem allmählichem Uebergang zum Rechtscharakter. Um so mehr wurde die Tätigkeit der natürlichen Auslese in den Hindergrund gedrängt. Immerhin aber sind die ererbten und vererbbaren sittlichen Anlagen des Menschen als eine unerlässliche Grundbedingung für die Entwicklung der Sittlichkeit anzusehen.

Kap 3 ist der „biologischen Politik" gewidmet. Vor allem kommt es darauf an, das Ziel derselben festzustellen. Bei naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise der Politik erscheint als deren letztes Ziel die Schaffung der Bedingungen möglichst dauerhafter Erhaltung und womöglich auch eines gedeihlichen Wachstums des Volkskörpers. Nun hängt aber die Konkurrenzfähigkeit der Völker und Staaten einerseits von ihren ererbten Qualitäten ab, andererseits von der Verfügung über jene nur durch Tradition von Generation zu Generation übertragbaren Machtmittel, welche die Kultur liefert. Daraus folgt, dass nicht nur letztere, die Kulturgüter, sondern auch die generativ menschlichen Erbwerte Gegenstand der Politik sind, wenigstens einer um- und weitsichtigen Politik. Während nun die Kulturgüter oder Traditionswerte sich rascher steigern können, ist die erbliche Volksqualität nur einer sehr langsamen Steigerung fähig. Jedoch steht die Schaffung, Anhäufung und Aneignung von Tratitionswerten in einem Abhängigkeitsverhältnis von der Qualität der generativen Erbwerte. Dass überhaupt eine durchschnittliche Besserung oder Verschlechterung der erblichen Volksqualitäten möglich ist, darauf ist unsere Aufmerksamkeit erst durch Darwin gerichtet worden. Man muss daher jede politische und gesellschaftliche Einrichtung nach zwei Gesichtspunkten betrachten, nach ihrem Wert für den Sozialdienst und für den Rassedienst. Allerdings dürfte der erstere Wert der ausschlaggebende sein. Hierbei ist eins zu berücksichtigen:

Die Deszendenzlehre widerlegt die Annahme, dass jedes Individuum von Anfang an in völlig gleichem Masse entwicklungsfähig sei. Daher erweist sich auch unser Gerechtigkeitsideal, sofern es die Voraussetzung der natürlichen Gleichheit in sich schliesst, als undurchführbar. Denn nicht jeder kann als gleich gelten, sondern als verschieden je nach seinem Werte für das Gemeinwesen d. h. nach seiner sozialen Brauchbarkeit und seinem Erbwert. — Verfasser führt uns nun sein Ideal einer volkswirtschaftlichen Organisation vor Augen. Naturwissenschaftlich nicht gebildeten Soziologen kommt es nicht in den Sinn, die Volkswirtschaft von der rassedienstlichen Seite zu betrachten. Sie beschäftigen sich in der Regel nur mit dem Sozialdienst. SCHALLMAYER's Frage dagegen lautet: „Wie muss die volkswirtschaftliche Organisation beschaffen sein, um die grösste soziale Machtsteigerung mit dem günstigsten Einfluss auf die qualitative Entwicklung der Keimwerte der Bevölkerung zu verbinden?" In dieser Beziehung müsste namentlich auch die Verteilung des Einkommens eine derartige sein, dass sie dem erblich Tüchtigeren die Möglichkeit entsprechender Entfaltung und entsprechenden wirtschaftlichen Erfolges sicherte. Das individuelle Einkommen müsste verschieden sein je nach der Leistung des Individuums. Den Frauen müsste neben ihren sozialen Leistungen auch ihre generative in Anrechnung gebracht werden. Um aber diese Regulierungen auszuführen, würde eine Beseitigung des Privatkapitalismus nötig sein, eine Ablösung des privatkapitalistischen Wirtschaftssystems durch ein sozialistisches System. — Jedoch erst dann kann man sich auf den Darwinismus berufen, wenn die aus tüchtigen Keimen hervorgegangenen Personen ihre Vorzüge voll entfalten können und auch mehr Nachkommen hinterlassen als die übrigen. Und hier müsste die Sozialhygiene eintreten, d. h. die Fürsorge für eine tüchtige Keimbeschaffenheit. Sie könnte eine positive und negative Tätigkeit entfalten, erstere durch Keimauslese auf Grund von Individualstammbäumen, letztere durch den Kampf gegen Alkoholismus, Infektionskrankheiten und geistige Ueberbürdung, sowie durch gesetzliche Ehehindernisse. — Was ferner die Rechtsbildung und Rechtspflege betrifft, so ist das Ideal der Gerechtigkeit, welches auf der Illusion menschlicher Willensfreiheit beruht, praktisch unbrauchbar. Nach SCHALLMAYER ist alles das gerecht, was zur Kräftigung des Gemeinwesens dient. Die Gerechtigkeit verlangt eine Würdigung der Höhe des sozialen Wertes oder Unwertes der Handlungen und der Personen. Die Strafabmessung müsste mehr die Unfreiheit des Willens ins Auge fassen und dementsprechend die Abhängigkeit der Handlungen von biologischen Faktoren. — Nicht minder wichtig ist das Eindringen der selektorischen Auffassung in die ethische Entwicklung Auch die Gestaltungen des sittlichen Inhalts der öffentlichen Meinung und die subjektiven sittlichen Bildungen aller einzelnen sind als Faktoren der gesellschaftlichen Selbsterhaltung und der gesellschaftlichen Ausrüstung zum internationalen Daseinskampf zu betrachten. Die selektorische Betrachtung der ethischen Kultur lehrt, dass ihr nicht nur eine sozialdienstliche, sondern auch eine gattungs- und rassedienstliche Funktion zukommt, und dass der letzteren bei fast allen Völkern bisher nur in ungenügendem Masse Rechnung getragen ist. Daraus ergiebt sich, dass das Interesse für die generative Volksentwicklung geweckt werden muss. Schädigungen der eigenen Vererbungssubstanz müssten zu den Verbrechen gerechnet werden. Also eine Verknüpfung des generativen Interesses mit dem sittlichen Gefühl wäre nötig. Um dies zu erlangen, schlägt Verfasser für die Jugendbildung ethische Uebungen vor. Der Sinn für das Gemeinwesen muss wieder in den Vordergrund treten. Diese Tatsachen aber ergeben sich aus den Lehren der Biologie so eindringlich wie aus keiner geisteswissenschaftlichen Disziplin.

— Hinsichtlich der intellektuellen Kultur kommt in erster Linie die machtbildende Wirkung in Betracht, welche die Entwicklung der Wissenschaften und die Verbreitung wissenschaftlicher Bildung für den internationalen Daseinskampf ausüben. Eine gründliche naturwissenschaftliche Schulung dürfte eine unerlässliche Bedingung für eine gründliche Allgemeinbildung darstellen. Insbesondere wäre von einer Vertiefung der biologischen Einsicht eine wertvolle Erweiterung der soziologischen Einsicht zu erhoffen. Das naturwissenschaftliche Studium erzeugt nach SCHALLMAYER auch einen viel tiefer gehenden historischen Sinn. Die Naturwissenschaften sollten daher die Führerrolle übernehmen.

Im 4. Kapitel, betitelt „Der Kampf gegen den Naturalismus und Monismus in der Gesellschaftlehre", steigt Verfasser zum Höhepunkt seiner Polemik empor. Er konstatiert an einigen Autoren, dass die Vertreter der Sozialwissenschaft den Versuchen, mit biologischen und besonders selektorischen Gesichtspunkten an die Sozialwissenschaft heranzutreten, mit Antipathie gegenüberstehen, und er sucht ihre bezüglichen Einwürfe zu entkräften. RICKERT giebt auf die Preisfrage: „Was lernen wir aus dem Prinzip der Deszendenztheorie in Beziehung auf die innerpolitische Entwicklung und Gesetzgebung der Staaten?" die Antwort: „Nichts!" Denn die Deszendenztheorie hat es nach RICKERT mit der einheitlichen Auffassung von Wahrnehmungen zu tun, die Politik und Gesetzgebung dagegen mit der richtigen Gestaltung des Wollens. Den Prinzipien DARWIN's wohnt keine sozialpolitische Bedeutung bei, es lässt sich aus ihnen kein irgendwie bestimmtes Ideal gewinnen. Aehnliche Anschauungen findet man bei STAMMLER, BIERMANN, DIEHL und VON BELOW. Demgegenüber führt SCHALLMAYER an, dass das Prinzip DARWIN's jedenfalls in der Form der indirekten Auslese unter den sozialen Einrichtungen des Menschen, von denen die Ueberlegenheit und Widerstandskraft bezw. Inferiorität der konkurrierenden menschlichen Gesellschaften in hohem Masse abhing und abhängt, als vorwärts treibende Kraft gewirkt hat. Verfasser befindet sich da in Uebereinstimmung mit SCHÄFFLE, nach dem nicht bloss menschliche Individuen, sondern auch geschlossene Familien und Familienzusammenhänge, Gesellschaften, Gemeinden und Staaten den Daseinskampf kämpfen. RICKERT hat die Ansicht: Wenn alles Natur ist, und die Natur nie irrt, so hat der Versuch, die Welt zu bessern keinen Sinn mehr. Der Darwinismus muss zum radikalen Optimismus bezw. zum ethischen Quietismus führen. SCHALLMAYER entgegnet, dass auch die Zielstrebigkeit ein Naturprodukt sei, beruhend auf den natürlichen Trieben der Lebewesen, die teils der Selbsterhaltung, teils der Gattungs- und Gesellschaftserhaltung dienen. STAMMLER's Ansicht gegenüber, dass die Geschichte nur eine Entwicklung des Wollens sei, weist SCHALLMAYER darauf hin, dass das soziale Geschehen ein zum grossen Teile unterbewusstes ist. In Wirklichkeit sei die soziale Ordnung beim Menschen ganz wesentlich mit bestimmt durch seine ererbten sozialen Anlagen. Die Entstehung von Traditionsregeln des Zusammenlebens setze ein vorhanden gewesenes, also ausschliesslich durch ererbte Instinkte geordnetes Zusammenleben der menschlichen Vorfahren voraus. Der angebliche fundamentale Gegensatz zwischen den Erscheinungen der Natur und den Geschehnissen der Gesellschaft beruhe also auf einem fundamentalem Irrtum. Nach BIERMANN untersteht der Mensch als organisch biologisches Wesen den Naturgesetzen und ist somit Gegenstand der Naturwissenschaft, deren Gegenstand er aber niemals als soziales Wesen ist. Beim ökonomischen Handeln entscheidet allein die innere Notwendigkeit. Geschichte ist nur denkbar, wenn Menschen nach der Verwirklichung selbstgesetzter Zwecke streben. SCHALLMAYER wendet ein, dass sowohl das natürliche als soziale Geschehen unter

der Herrschaft von causa und telos stehen. Also unsere soziale Ordnung beruht nicht ausschliesslich auf erzwingbaren äusseren Gesetzen. Von Below und Diehl bringen im allgemeinen keine eigentlich neuen Gesichtspunkte. Schallmayer verallgemeinert seine Anschauungen zu dem Satze: „Der ganze angebliche Wesensunterschied zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften ist in Wirklichkeit nur auf einen quantitativen Unterschied zurückzuführen, nämlich auf die Verschiedenheit in dem beiderseitigen Grössenverhältnis zwischen dem subjektiven und objektiven Bestandteil des Forschungsobjekts."

Der letzte Abschnitt des Buches bringt interessante Ausführungen über das Kritikerwesen.

Wie mir scheint, ist es Verfasser gelungen zu zeigen, dass die Berücksichtigung der Naturwissenschaften eine gewisse sozialpolitische Tragweite besitzt. Die Nationalökonomen haben von einer naturwissenschaftlichen Vertiefung entschieden vielfältige Aufklärung und Direktive zu erwarten. Hierher gehören Fragen über die Begünstigung des Fortpflanzungsinstinkts, über Entartung, über Vererbung funktionell erworbener Veränderungen, über die Rückbildung der sozialen Instinkte des Urmenschen, über die Vererbung sittlicher Anlagen, über die Pflege der generativen Erbwerte, über die erbliche Ungleichheit der Individuen und ein natürlicheres Gerechtigkeitsideal, über die Begünstigung der erblich Tüchtigeren, über die Auslese tüchtiger Keime, über tiefere Einimpfung des Moralischen und des Gemeinsinns bei der Jugend usw. Immerhin bezieht sich das, was die Naturwissenschaften der Nationalökonomie leisten können, wie man sieht, nur auf die Erhaltung und das Wachstum des Volkskörpers. Es schafft gleichsam den für das Gedeihen des Gemeinwesens erspriesslichen Kulturboden. Es erwächst daraus ohne weiteres noch keine Bereicherung der Volksseele mit höheren Kulturinhalten, als da sind Systeme für intellektuelle Jugend- und Volksbildung, Verwaltungssysteme, Geisteswissenschaften, Sittenlehre, Recht usw. Beim Erringen solcher Inhalte spricht das geistige Wesen des Menschen das Hauptwort. Am meisten scheint mir die Rechtswissenschaft den Naturwissenschaften entrückt zu sein. Hier kann nur der Wille des Menschen den Angriffspunkt für die Besserung bilden, ein über den Niederungen der Vererbung thronender freier Wille. Ueberall muss das unbewusste soziale Geschehen zu einem bewussten erhoben, die vorhandene, organisch begründete Zielstrebigkeit in zeitgemässe Bahnen gelenkt, der Daseinskampf mit Ueberlegung geführt werden. Erst das Zielbewusste führt die nötige Klärung herbei.

Erfurt. C. M. Giessler.

Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, herausgegeben von A. Meinong. J. A. Barth, Leipzig 1904. X und 634 Seiten. Mk. 18.—.

In dem vorliegenden starken Bande, der zur Feier des 10jährigen Bestehens des Grazer psychologischen Laboratoriums erschienen ist, sind 11 Arbeiten von Autoren vereinigt, die durchweg der Meinong'schen Schule entstammen. Am meisten dürfte von ihnen der erste, von Meinong selbst herrührende Artikel Interesse erregen, in dem M. es, meines Wissens zum erstenmal, unternimmt, die von ihm neu kreierte Wissenschaft der „Gegenstandstheorie" prinzipiell abzugrenzen und zu definieren. Neu soll diese Disziplin freilich nicht insofern genannt werden, als ob gegenstandstheoretische Untersuchungen an sich ein völliges Novum wären, sondern neu

ist nur die Einsicht, dass wir es in der Gegenstandstheorie mit einer eignen, selbständigen Wissenschaft zu tun haben, die als solche ein abgeschlossenes systematisches Ganzes bildet. — Der Begriff der Gegenstandstheorie wird eingeführt durch den Gedanken, dass das psychische Geschehen seiner Natur nach jederzeit einen Beziehungspunkt voraussetzt, oder sich selbst als ein Gerichtetsein auf Etwas charakterisiert — es gibt kein Erkennen, ohne dass etwas erkannt, kein Streben, ohne dass etwas erstrebt wird, keine Freude, die nicht Freude über etwas wäre. Unter einem Gegenstand schlechtweg soll nun ein solcher Beziehungspunkt des seelischen Geschehens verstanden sein, bezw. alles, was ein solcher Beziehungspunkt werden kann. Insofern aber jeder Gegenstand, der Beziehungspunkt eines Gefühls oder Strebens ist, jederzeit zugleich Objekt einer Erkenntnis sein kann, vielleicht auch notwendig ist, kann der Gegenstand überhaupt auch als Beziehungspunkt der Erkenntnis, als Gegenstand des Erkennens definiert werden. Hat es nun die Gegenstandstheorie mit den Gegenständen in diesem allgemeinen Sinn des Wortes zu tun, so ergibt sich natürlich die Frage, wie sie gegen die anderen Wissenschaften, die ja schliesslich auch von „Gegenständen der Erkenntnis" handeln, abzugrenzen ist. Jede Einzelwissenschaft ist zunächst als Einzelwissenschaft von der Gegenstandstheorie schon dadurch verschieden, dass sie eben nur einen Teil der Gegenstandswelt behandelt, von der Summe aller Wissenschaften aber unterscheidet sich die Gegenstandstheorie dadurch, als sie nur dasjenige umfasst, was „aus der Natur eines Gegenstandes, also a priori, inbetreff dieses Gegenstandes erkannt werden kann." Wichtig an dieser Bestimmung ist nicht zuletzt dies, dass durch sie eine bestimmte Wissenschaft, nämlich die Mathematik, als ein spezieller Teil der Gegenstandstheorie charakterisiert ist. Der Mathematik aber werden noch eine Reihe anderer spezieller gegenstandstheoretischer Disziplinen und ausserdem eine allgemeine Gegenstandstheorie an die Seite treten müssen, die Einteilung und Systematik der Gegenstände im ganzen bringt.

Wie die Durchführung dieser von Meinong angegebenen Gesichtspunkte im einzelnen gedacht ist, lernen wir namentlich in den Aufsätzen von Ameseder („Beiträge zur Grundlegung der Gegenstandstheorie") und Mally („Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens"), aber auch sonst finden sich Erörterungen zur Gegenstandstheorie fast in allen Aufsätzen: ich erwähne nur die „Bestimmung des gegenstandstheoretischen Ortes" der „Oekonomie" in der Arbeit von Frankl über „Oekonomie des Denkens". Man kann mit Recht sagen, der Gedanke der Gegenstandstheorie ist der Grundgedanke, der allen diesen Aufsätzen eine einheitliche Färbung gibt. — Dass wir in allen diesen Untersuchungen einer scharfen logischen Schulung, einem ausgeprägten Sinn für Klarheit und Reinlichkeit der Unterscheidung begegnen, versteht sich bei dem Namen des Herausgebers von selbst.

Was die erkenntnistheoretischen Grundlagen angeht, auf denen Meinong's Definition der Gegenstandstheorie fusst, so ist natürlich von entscheidender Wichtigkeit die Frage, ob die „Beziehung auf" den Gegenstand wirklich eine letzte und phänomenologisch unmittelbar feststellbare Tatsache des seelischen Lebens ist. Indessen, auch für denjenigen, der in dieser Frage nicht auf dem Standpunkt Meinong's steht, behalten die gegenstandstheoretischen Untersuchungen, wie sie hier von Ameseder z. B. angestellt werden, ihren vollen Wert, so gut wie die mathematischen Argumentationen für jeden den gleichen Wahrheitswert besitzen, wie auch der erkenntnistheoretische Standpunkt beschaffen sein mag, den er der Mathematik gegenüber einnimmt.

Von den Abhandlungen mehr psychologischer Natur möchte ich dem Aufsatz von V. Benussi „Zur Psychologie des Gestalterfassens" besondere Bedeutung beimessen, weil er m. M. n. erfreuliche Perspektiven für eine allmähliche Einigung der verschiedenen psychologischen Theorien in der Frage der geometrisch-optischen Täuschungen eröffnet. Benussi lehnt in dieser Abhandlung (die sich mit der Müller-Lyer'schen Figur beschäftigt) zunächst ausdrücklich den Standpunkt Witasek's ab, der in den betreffenden Täuschungen peripher bedingte, also physiologisch zu erklärende „Empfindungstäuschungen" sieht. Und auch in der positiven Erklärung der Täuschung, die Benussi entwickelt, nähert er sich sehr viel mehr z. B. dem Standpunkt Schumann's, als er selbst anzunehmen geneigt ist. Der einzige noch vorhandene prinzipielle Gegensatz zwischen Benussi und Schumann dürfte darin liegen, dass B. in dem Erfassen des „Gegenstandes" Gestalt einen letzten, nicht weiter zurückführbaren Akt sieht, während Sch. den Anspruch erhebt, eben diesen Akt, bezw. den betreffenden fundierten „Gegenstand" in seiner Analyse noch genauer charakterisieren zu können.

v. Aster (München).

Paul Schultz, Gehirn und Seele. Herausgegeben von Dr. Herm. Beyer. J. A. Barth, Leipzig, 1906. 189 S. Mk. 5,60.

Ein Zyklus von Vorlesungen, die der verstorbene Verfasser an der Universität Berlin vor Hörern aller Fakultäten gehalten hat, ist hier der Oeffentlichkeit übergeben worden. Sie bringen in anregender, klarer Darstellung das Wichtigste aus unserer Kenntnis vom Aufbau des Nervensystems, von der Beschaffenheit der nervösen Prozesse, von der phylogenetischen Entwicklung der nervösen Organe und der ihr parallel gehenden Vervollkommnung der seelischen Fähigkeiten, soweit wir dieselben im Tierreich beurteilen können, von den Beziehungen zwischen bestimmten seelischen Tatsachen und bestimmten Gehirnteilen, von denen uns die Psychiatrie Kunde gegeben hat. Dabei macht Schultz den Versuch, in möglichst einfacher Form, unter Vermeidung weitgehender Hypothesen, ein Bild von dem Zusammenhang der physischen und psychischen Tatsachen im ganzen zu entwerfen. Als Grundlage dient ihm hierbei der psychophysische Parallelismus in derjenigen Zuspitzung, wie er meist von physiologischen Psychologen vertreten wird, d. h. mit dem Zusatz, dass nur die physiologischen Gehirnprozesse das eigentlich wirksame Prinzip darstellen, nach Ursache und Wirkung zusammenhängen, während die Bewusstseinstatsachen die blosse Rolle von Begleiterscheinungen spielen. Bedauerlich ist es, dass sich einzelne psychologisch antiquierte Vorstellungen in der Darstellung erhalten haben, wie z. B. Helmholtz' unbewusste Schlüsse im Sehakt und ähnliches.

v. Aster (München).

Benno Erdmann. Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes. Halle, Niemeyer, 1905. 52 S. Preis 1,20 Mk.

Das Kausalgesetz, das genauer betrachtet zwei Faktoren enthält: Die Annahme, dass gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen und die, dass auch in Zukunft die gleichen Ursachen wirksam sein werden, wie bisher, ist insofern „denknotwendig", als in einer Wirklichkeit, in der dies Gesetz nicht gälte, also nur eine chaotische Regellosigkeit von Eindrücken

herrschte, jede Erinnerung, jedes Wiedererkennen, ja auch jede Auffassung eines Inhalts als eines bestimmten Inhalts unmöglich würde. Denn alle diese Denktätigkeiten, dieses Aufeinander-beziehen und Auffassen ist ohne Gleichförmigkeiten in den gegebenen Wahrnehmungsinhalten nicht möglich. Eine Wirklichkeit aber, die überhaupt nicht denkend erfasst werden kann, können wir uns auch in der Phantasie nicht erdenken. — Der notwendige Zusammenhang von Ursache und Wirkung muss zugleich als eine reale Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache gedacht werden, daher ist der Begriff der „Kraft" ein unentbehrlicher Begriff der wissenschaftlichen Naturbetrachtung. v. Aster (München).

J. E. Wallace Wallin, Optical Illusions of Reversible Perspective. Princeton, 1905. 330 S.

Das Buch bringt beachtenswerte Beiträge zur Psychologie der Raumwahrnehmung durch den Bericht über zahlreiche experimentelle Untersuchungen, die sich auf die Auffassung einfacher umkehrbarer perspektivischer Zeichnungen bezogen. In grösserer Anzahl sind solche Zeichnungen dem Buche eingefügt, was seinen instruktiven Wert sehr erhöht. In dem vorangehenden historischen Abschnitt findet die zeitgenössische Literatur über die geometrisch-optischen Täuschungen eingehende Berücksichtigung.

v. Aster (München).

Philos. Zeitschriften und Bibliographie im nächsten Hefte.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Der Wirklichkeitsgedanke.

5. Artikel.

Von **Georg Wernick**, Kiel.

Inhalt s. 29. Band, Heft II S. 179.

XII.

Der bisher betrachtete Sinn der Wirklichkeit ist sicher der ursprüngliche. Nur was der Mensch mit seinem Sinn erfasst oder erfassen kann, was ihm körperlich fühlbar ist oder sein kann, gilt ihm zunächst als wirklich. Später kam die Zeit, wo der Mensch — bildlich gesprochen — seinen Blick von aussen nach innen lenkte, oder wo er — eigentlich gesprochen — das Vorhandene in einen neuen, bisher unbekannten Zusammenhang brachte. Dadurch entstand eine neue Wirklichkeit, die subjektive, mit anderen Gesetzen und teilweise anderen Inhalten als die bisher bekannte, die aber, je deutlicher sie hervortrat, um so mehr mit der objektiven an Wichtigkeit wetteifern konnte, besonders, da man zu erkennen glaubte, dass sie jene bestimmend beeinflussen konnte. Es bildeten sich jetzt Gedanken wie: Vorstellung, ich, du, Bewusstsein u. a. m. Bisweilen, wenn auch selten, schien es, als ob das Neue das Alte in sich aufnehmen und auflösen könnte, durch die angebliche Entdeckung, dass ja doch alles, was uns bekannt ist, nur unsere Vorstellung sei, dass wir eine andere Wirklichkeit als die subjektive anzunehmen also keine Veranlassung haben. So entstand die Lehre des theoretischen Idealismus oder Psychismus, die, soweit sie etwas

über den letzten Grund der Dinge aussagen will, uns hier nichts angeht, soweit sie jedoch Anspruch erhebt, die einzig mögliche Konsequenz aus psychologischen Beobachtungen zu ziehen, die Tatsache verkennt, dass den gegebenen Inhalten keineswegs ursprünglich der Charakter des Subjektiven innewohnt, sondern ihnen erst durch verwickelte Akte beigelegt wird, sowie dass die Annahme einer objektiven Welt sich mindestens ebenso natürlich und unvermeidlich ergibt wie die einer subjektiven, dass endlich die Einordnung der ersteren in die letztere nur in sehr gezwungener Weise erfolgen kann. Andererseits hat man im Materialismus, der bisher stets als Reaktion gegen den Idealismus aufgetreten ist, versucht, die subjektive Wirklichkeit als blosses Nichts hinzustellen und nur die objektive gelten zu lassen; doch unterliegt diese Ansicht ganz entsprechenden Einwänden wie die entgegengesetzte. Vom Standpunkt der Psychologie muss man vorbehaltlos anerkennen, dass beide Arten der Wirklichkeitswertung tatsächlich nebeneinander bestehen und beide demnach der Erklärung bedürfen. Die eine dieser Erklärungen glauben wir in den vorangegangenen Abschnitten gegeben zu haben, die andere ist das Ziel der folgenden Erörterungen.

Einleitend wollen wir die bemerkenswerte Tatsache feststellen, dass es Inhalte gibt, die niemals als objektiv wirklich gelten. Da sind zunächst die Gefühle. Wir rechnen sie niemals als Glied der objektiven Wirklichkeit zu, auch wenn sie volle Wirklichkeitsfarbe zeigen. Diese Tatsache ist durchaus nicht selbstverständlich, ja sie kann Befremden erregen, wenn wir bedenken, dass Gefühle in vielen Fällen sich auf das engste an objektiv Bewertetes knüpfen, dass ihr Ausschluss von den Assoziationen, durch die wir zu der Vorstellung von wirklichen Dingen gelangen, daher unmotiviert erscheint. Woher kommt es nun, dass wir Gefühle, die bei der Betrachtung von Gegenständen auftreten, doch nicht diesen selbst, sondern einer ganz neuen Wirklichkeit zuschreiben? Man könnte zunächst hinweisen auf die flüchtige

Natur des Zusammenseins von Gefühlen mit Empfindungsinhalten, die einer assoziativen Verbindung beider Inhaltsgruppen ungünstig ist. Derselbe unveränderte Empfindungskomplex kann je nach Stimmung oder sonstigen Dispositionen von sehr verschiedenen Gefühlen begleitet sein. Der Hungrige betrachtet eine Speise mit Lust, die den Übersättigten mit Ekel erfüllt, der übermüdete Tourist denkt an einen Aufstieg mit Entsetzen, der ihm, wenn er frisch ist, sehr angenehm erscheint. Freilich ist auch bei Tönen, die wir doch der objektiven Welt zuschreiben die Verbindung mit den übrigen Empfindungsinhalten eine lockere, immerhin aber bemerken wir bald, und wo wir es nicht bemerken, wissen wir es doch, dass Töne nur dann auftreten oder aufhören, wenn im Bereiche anderer Empfindungsinhalte bestimmte Änderungen vor sich gehen. Wir haben also in der Unbeständigkeit der Verbindung mit dem objektiv Bewerteten in der Tat eine charakteristische Eigenheit der Gefühle zu erblicken; allein das, worauf es hier im letzten Grunde ankommt, ist doch noch ein anderes. Es liegt in dem Umstand, dass die Wirklichkeitsfarbe der Gefühle unabhängig ist von der der Empfindungskomplexe. Wird man z. B. vor die Leiche eines Freundes geführt, von dessen Tode man noch nichts wusste, so veranlasst der Anblick derselben Gefühle des tiefsten Schmerzens, wendet man sich ab, so verlieren die Wahrnehmungsinhalte ihre Wirklichkeitsfarbe, sie sinken zu Reproduktionen herab, der Schmerz aber bleibt, was er war, er wird keineswegs gedankenhaft, er wird erlebt und gefühlt, so gut wie vorher. Die Elemente eines Wahrnehmungsbildes zeigt mir die Erfahrung in solcher Verbindung, dass sie allesamt gleichzeitig sinnliche Lebendigkeit erhalten und verlieren und eben hierauf beruht, wie wir gesehen, die Entwicklung und Einübung der besonderen Assoziationskategorie, die die objektive Wirklichkeitswertung bedingt. Die Gefühle dagegen erweisen sich unabhängig von der Wirklichkeitsfarbe des Wahrgenommenen, sie setzen sich unverändert fort, auch wenn diese aufhört, wenn in den Gesichtskreis

ganz andere Objekte eintreten als die, mit denen wir sie in Beziehung wissen; daher können sie nicht durch den gleichen Vorgang ihren Wirklichkeitswert erhalten wie Empfindungsinhalte. Man wende nicht ein, dass auch zwischen Empfindungen, die wir zu der Vorstellung eines Objektes assoziieren, Unabhängigkeit der Wirklichkeitsfarben besteht. Wenn ich einen Gegenstand betrachte und berühre, so verliert zwar dadurch, dass ich die Augen schliesse, die eine Empfindungsgruppe ihre Wirklichkeitsfarbe, während die der anderen bleibt, und ähnlich liegt es, wenn ich statt die Augen zu schliessen, die Hand wegziehe, allein diese Unabhängigkeit ist doch eine sehr bedingte und keinesfalls mit der zwischen Gefühlen und Empfindungen festgestellten auf eine Stufe zu stellen. Vor allem zeigt mir die Erfahrung, dass wenn die eine Gruppe der Empfindungen Wirklichkeitsfarbe besitzt, die Wirklichkeitsfarbe der zweiten Gruppe sehr leicht gleichfalls hergestellt werden kann, während der Schmerz um den toten Freund noch so lebhaft sein kann, ohne dass ich dadurch in den Stand gesetzt wäre, die Wahrnehmung des Toten hervorzurufen. Ferner zeigt die Erfahrung, dass wenn es ganz unmöglich ist eine Gruppe von Wahrnehmungsinhalten in sinnlicher Lebendigkeit zu erhalten (wegen räumlicher Entfernung oder zeitlichen Nichtmehrvorhandenseins des Objektes), dieses mit den anderen zugehörigen Gruppen ebensowenig möglich ist, während auch in dieser Hinsicht das Gefühl von der Beschaffenheit des Empfindungsinhaltes unabhängig ist.

Ähnlich wie bei den Gefühlen liegt die Sache bei den Willensphänomenen. Zwar wissen wir bisher nicht, von welcher Beschaffenheit die unter diesem Namen zusammengefassten inneren Vorgänge sind. Noch sind die Fragen nicht entschieden, ob wir es hier zu tun haben mit Komplexen von Vorstellungen und Gefühlen oder mit Vorstellungen, die besonders hartnäckig im Bewusstsein haften oder endlich mit einer ganz besonderen Gruppe psychischer Akte. Uns genügt die unbezweifelbare Tatsache, dass wir uns zu gewissen

Zeiten gewissen Objekten gegenüber als wollend wissen und dass dieses psychische Phänomen seine Wirklichkeitsfarbe beibehält unabhängig von der Wirklichkeitsfarbe des gewollten Objektes. Der Hungrige begehrt die Speise, ganz gleich, ob er sie vor sich sieht oder an sie denkt. Er mag angesichts der Nahrung die Augen offen oder geschlossen halten, die Beschaffenheit des Willens wird dadurch nicht geändert. Oder man fasst die Sache anders auf, indem man annimmt, dass nicht die Speise, sondern die Geschmacks- bezw. die Sättigungsempfindung Gegenstand des Willens sei. In diesem Fall stehen die Wirklichkeitsfarben von Willen und zugehörigem Empfindungsinhalt in einer Art von disjunktivem Verhältnis. Solange der Wille unbefriedigt ist, hat er volle Wirklichkeitsfarbe, während diese dem begehrten Inhalt fehlt, ist er dagegen befriedigt, so kann er vielleicht als Erinnerung fortexistieren, während das Objekt sinnlich lebendig ist. Mag nun diese Auffassung oder die vorher angeführte richtig sein, unter beiden Voraussetzungen wird man es begreiflich finden, dass der Wille keine objektive Bewertung erfährt.

Neben dem bisher betrachteten ist noch folgendes weitere Moment von einiger Bedeutung. Bei Gefühlen sowohl wie bei Willensphänomenen ist der Unterschied zwischen Erlebten und Reproduzierten nicht annähernd so scharf wie bei Empfindungen. Ob man die rote Farbe sieht oder nur vorstellt, darüber hegt man im allgemeinen nicht den geringsten Zweifel, ob man sich aber über etwas tatsächlich freut oder sich nur noch der erlebten Freude erinnert, vermag man nicht mit der gleichen Sicherheit anzugeben. Fast könnte man versucht sein zu behaupten, dass die Erinnerung an ein Gefühl nie anders zustande kommt, als indem das Gefühl selbst auflebt, wenn auch nur in geringer Stärke. Indes dürfte diese Behauptung doch zu weit gehen und sich durch entgegenstehende Erfahrungen widerlegen lassen. Jedenfalls können wir niemals mit Genauigkeit den Augenblick angeben, in welchem ein Gefühl aufhört erlebt, anfängt vorgestellt zu sein, während das Entsprechende bei

Empfindungen sehr wohl möglich ist. Im wesentlichen dasselbe gilt aber auch vom Willen. Diese Kontinuierlichkeit der Übergänge, diese Verschwommenheit der Wirklichkeitsfarbe macht Gefühle und Willensakte gleichfalls ungeeignet, der objektiven Wirklichkeit mit ihren schärferen Konturen eingefügt zu werden. Jene Inhalte lassen sich in der Bezeichnung auf die es hier ankommt, nicht so unzweideutig fassen, um objektiven W-Vorgängen unterworfen zu werden.

Dagegen weisen wir es zurück, die besondere Bedeutung, die Gefühl und Willen für die Entstehung des Gedankens der subjektiven Wirklichkeit haben, auf die innere Beschaffenheit dieser Inhalte, die ihnen ganz unabhängig von den Beziehungen, in denen wir sie vorfinden, zukommt, zurückzuführen. So wenig wir der Einzelempfindung einen Hinweis auf einen ausser ihr befindlichen Gegenstand zugestanden haben, so wenig gestehen wir dem Einzelgefühl oder Einzelwillen den Hinweis auf einen unter oder hinter ihnen stehenden seelischen Träger zu. Vielmehr behaupten wir, dass der Gedanke an das Subjekt so gut wie der an das Objekt erst durch Verarbeitung von Erfahrungen über die Wirklichkeitsfarbe von Inhalten entstehen kann. Es ist oft behauptet worden, dass das Gefühl oder dass der Wille eine geheimnisvolle Beziehung zum Selbstbewusstsein oder zu der Persönlichkeit in sich berge, ich kann jedoch nicht finden, dass derartige Behauptungen, mag man ihnen mehr eine psychologische oder metaphysische Wendung geben, irgend einen klaren Sinn haben oder sich auf deutlich vorzeigbare Beobachtungen stützen; sie verdanken ihre Entstehung, wie ich glaube, mehr einem dunklen Gefühl als einer wirklichen Erkenntnis des Sachverhaltes.

Wir haben bisher gezeigt, dass uns gewisse Inhalte gegeben sind, die wir dem objektiven Wirklichkeitszusammenhange nicht einzufügen vermögen. Diese Feststellung ist noch keine hinreichende Antwort auf unsere Frage, sondern kann nur als Vorbereitung auf eine solche gelten. — Wir wollen jetzt zunächst noch auf eine zweite Tatsache hin-

weisen, die schon in engerer Beziehung zu der eigentlichen Lösung des Problems steht, auf das Vorhandensein des eigenen Körpers.

Es wird heute fast allgemein anerkannt, dass die Erfahrungen, die man mit dem eigenen Körper macht, eine der Grundlagen für die Entstehung subjektiver W-Vorgänge abgeben. Ohne diese Erfahrungen würde zwar auch der Gedanke geistiger Realitäten zustande kommen, aber er wäre von wesentlich anderer Art als unter den tatsächlichen Verhältnissen. Worin die besonderen Erfahrungen bestehen, die wir mit „unserem" Körper machen, den wir ja auch wie irgend ein anderes Objekt wahrnehmen und für wirklich halten, ist häufig auseinandergesetzt. Trotzdem wollen wir hier die betreffenden Punkte zusammenstellen.

1. ist zu allen Zeiten ein Teil der Elemente des fraglichen Komplexes sinnlich gegeben, ein anderer Teil auf Grund eines Willensaktes der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich. Zu den ersteren gehören die Druckempfindungen, die durch gegenseitige Berührung der Hautteile, wie sie bei der faltigen Beschaffenheit des Reliefs unvermeidlich sind, sowie durch das innere Leben, wie Pulsschlag, Bewegung des Brustkorbes usw. hervorgerufen werden, zu der zweiten die durch Betasten der gesamten Oberfläche entstehenden Empfindungen, sowie bei Tage oder künstlicher Beleuchtung die meisten optischen Empfindungen. Dadurch, dass dieser Komplex andauernd vorhanden oder zugänglich ist, erzwingt er sich eine Beachtung, die kein anderer in Anspruch nehmen kann.

2. Druckempfindungen treten nur bei objektiv wirklicher Berührung des Drückenden mit dem eigenen Körper auf. Jede Druckempfindung liefert somit einen Beitrag nicht nur zu dem Komplex des fremden, sondern auch dem des eigenen Körpers. Aber auch das umgekehrte gilt: Jedesmal, wenn der eigene Körper von einem fremden berührt wird, entsteht die Wahrnehmung des Druckes, während gegenseitige Berührung von fremden Körpern, von deren Wirklichkeit ich

vielleicht durch den Gesichtssinn überzeugt werde, mit derartigen Empfindungen nicht verbunden ist.

3. Gewisse Akte, nämlich Willensregungen, sind stets von Veränderungen des eigenen Körpers begleitet, die der unmittelbaren Wahrnehmung zugänglich sind. Unmittelbare Beziehungen zwischen dem Willen und Veränderungen fremder Körper lehrt uns die Erfahrung dagegen nicht kennen.

4. und dieses ist das wichtigste. Veränderungen des Körpers, besonders gewisser Teile, nämlich der Sinnesorgane, bewirken eine äusserst weitgreifende Veränderung des sinnlich gegebenen Teiles der objektiven Wirklichkeit. Ich schliesse z. B. die Augen und sämtliche optische Wahrnehmungen hören auf, ich drehe mich um und das gesamte optische Wirklichkeitsbild ist total geändert, ich trete einen Schritt vor und die Gegenstände der unmittelbaren Nachbarschaft erscheinen in veränderter Grösse und bisweilen veränderter Reihenfolge, ich bewege meine Hand, die auf einem harten Körper liegt, und die Druckempfindungen hören auf usw. Alles dieses kann natürlich nur so festgestellt werden, dass man, während das neue Bild wahrgenommen bezw. das alte nicht mehr wahrgenommen wird, die Vorstellung des letzteren reproduziert und sie als kurz vorher erfolgte Wahrnehmung anerkennt, dass man, kurz gesagt, den neuen Zustand mit dem alten in vergleichende Beziehung setzt.

Der zuletzt genannte Punkt enthält nun den deutlichen Hinweis, in welcher Richtung die Lösung unseres Problems zu suchen ist. Wir erfahren, dass nach Eintreten gewisser Willensphänomene, die ihrerseits bekanntlich durch Gefühle beeinflusst werden, durch Vermittlung des Körpers tiefgehende Änderungen in der Wirklichkeitsfarbe des Gegebenen eintreten. Das objektive Geschehen im Gebiete des „eigenen" Körpers hat dieses Besondere, dass es nicht nur ein anderes objektives Geschehen nach sich zieht — das tut es auch, insofern nämlich jede Bewegung des Körpers andere Körper beeinflusst —, sondern auch tiefgreifende Änderungen in der Wirklichkeitsfarbe der vorhandenen Inhalte hervorruft. Durch

die stete Wiederholung dieser Erfahrung gewöhnen wir uns daran, Gefühl, Wille und den eigenen Körper als Bedingung der Wirklichkeitsfarbe der Inhalte anzusehen. Damit erblicken wir das Gegebene unter einem Gesichtspunkt, der für die Entwicklung des Gedankens der objektiven Wirklichkeit nicht in Betracht kam. Bei diesem letzteren handelte es sich darum, die Dinge in einen Zusammenhang zu bringen ohne Berücksichtigung der momentanen Wirklichkeitsfarbe, hier dagegen liegt der Akzent gerade auf der Verschiedenheit der Wirklichkeitsfarben. Das Innewerden dieser Verschiedenheit und ihres Bedingtseins durch Gefühl, Willen, Körper ist die Grundlage des Gedankens der subjektiven Wirklichkeit. Wir sind aufmerksam geworden auf eine Änderung, die an den Inhalten auftreten kann, die wir bei Bildung des objektiven Wirklichkeitszusammenhanges nicht beachtet haben. Jetzt wird sie in den Vordergrund gerückt, und damit rücken die Dinge selbst in eine wesentlich neue Ordnung. Die genauere Ausführung des hiermit angedeuteten Grundgedankens ist die Aufgabe der folgenden Erörterungen.

Wir können die Frage nach der Beschaffenheit der subjektiven W-Vorgänge zunächst in 2 Unterfragen zerlegen: was heisst es, einen Komplex für gegenwärtige psychische Wirklichkeit, was ihn für vergangene oder zukünftige halten. Wir müssen mit der Beantwortung der ersten Frage beginnen, die wir vorerst noch weiter spezialisieren wollen: was heisst es, einen wahrgenommenen Inhalt für psychische Wirklichkeit halten. Die Antwort ist schwieriger als die auf die analoge Frage für objektive Wirklichkeit. Dort konnten wir einfach erklären: für wirklich halten ist wahrnehmen. Hier kommen wir mit einer derartigen absoluten Lösung nicht aus. Zwar hat man versucht, sich bei einer solchen zu beruhigen. Nach der Lehre Lockes nehmen wir das innere Geschehen ebenso unmittelbar wahr wie das äussere. Wir können nach Belieben den Blick von der äusseren Wirklichkeit nach dem „Innern“ lenken, und gewahren hier eine neue Wirklichkeit, die aber

— in dem hier angenommenen Fall — wunderbarerweise mit der äusseren Wirklichkeit ganz genau übereinstimmt. Eine derartige Doppelexistenz der Inhalte aber widerstreitet, wie wir wiederholt gesagt, vollständig der Erfahrung; auch die sorgfältigste Beobachtung zeigt uns nicht die geringste Spur davon, sondern zeigt uns die Inhalte einfach. Was wir beobachten, ist vielmehr folgendes. Wir nehmen Dinge als objektiv wirklich wahr und beruhigen uns bei dieser Wahrnehmung. Plötzlich besinnen wir uns darauf, dass alles dieses ja nur Vorstellung, inneres Erlebnis sei, und mit einem Schlag ist die Ansicht der Inhalte verändert; was vorher objektiv war, ist jetzt subjektiv. Diese Selbstbesinnung ist offenbar der fragliche Vorgang, dessen Natur wir erkennen wollen. Wir wenden dieselbe Methode an wie bei der Erörterung der objektiven W-Vorgänge. Es liegt auch hier ein Gedanke vor, und wir müssen versuchen, ihn zu reduzieren. Das Ergebnis ist, wie ich meine, dieses: wenn gewisse objektive Veränderungen an meinem Körper vor sich gehen, Schliessen der Augen oder ähnliches, so hören die Inhalte in der bisherigen Form auf, sie werden zu blossen Reproduktionen. Es kommt also darauf an, dass ich denselben Inhalt, den ich wahrnehme, gleichzeitig als der Wirklichkeitsfarbe entbehrend vorstelle und beides, Wahrnehmung und Vorstellung, in Beziehung zueinander setze. Ich sehe in der That nicht, wie ich auf anderem Wege zu der subjektiven Ansicht der Inhalte gelangen sollte. Könnte ich nicht zu der Wahrnehmung den entsprechenden blossen Gedanken hinzufügen, wegen Mangels an Erfahrungen oder an Reproduktionsfähigkeit, so wäre die Wirklichkeit mit einer Menge von Dingen erfüllt, mit Tälern, Flüssen, Bergen, Menschenleibern usw., aber damit wäre die Sache abgeschlossen, eine andere Stellung gegenüber dem allem wäre unmöglich. Jetzt aber kann das Bewusstsein auftreten (wegen vorangegangener diesbezüglichen Erfahrungen): alles dieses wird mit einem Schlage anders, wenn zwei Augenlider sich senken, bezw. wenn der Wille zur Ausführung

dieser Bewegung auftritt, und sogleich erscheint alles in einem neuen Zusammenhang. Auch der subjektive W-Vorgang ist also eine Assoziation; während aber bei dem objektiven Vorgang der fragliche Inhalt mit anderen, schliesslich mit dem sinnlich Gegebenen, nach der Kategorie der Gleichartigkeit verbunden wird, kommt hier umgekehrt die Kategorie der Ungleichartigkeit zur Anwendung, indem die Wahrnehmung zu der (gedankenhaften) entsprechenden Vorstellung in Beziehung gesetzt wird. Fragt man, wie es denn möglich ist, dass ich die Inhalte auf zwei ganz verschiedene Arten in Beziehung setze, so ist darauf sehr einfach zu antworten, dass die Erfahrung mich beide Arten der Beziehungen kennen lehrt und dass es von dem momentan vorhandenen Interesse und der damit zusammenhängenden Richtung der Aufmerksamkeit abhängt, welche dieser Beziehungen für die Assoziationstätigkeit massgebend sind. Die Erfahrung zeigt mir ein und denselben Wahrnehmungsinhalt sowohl in Kontiguität mit anderen Wahrnehmungsinhalten als auch mit der ihm entsprechenden gedankenhaften Vorstellung; assoziative Beziehungen müssen sich also sowohl in der einen als in der anderen Richtung bilden; welche von diesen Beziehungen bei späteren Reproduktionen die entscheidende Rolle spielt, hängt, wie gesagt, ganz von der sonstigen psychischen Verfassung ab. Ein zweites (sekundäres) Moment, das uns die doppelte Gruppierung der Inhalte erleichtert, ist dieses, dass sowohl der objektive als auch der subjektive Wirklichkeitszusammenhang ein im ganzen und grossen lückenloser, sich selbst genügender, d. h. für die Assoziationstätigkeit bequemer ist. Freilich hat dieser Satz auch sehr wesentliche Ausnahmen. Das psychische Geschehen zeigt immer wieder Unterbrechungen und Unstetigkeiten, die wir nur so verständlich, d. h. für die Assoziationstätigkeit ungefährlich machen können, dass wir die objektive Wirklichkeit mit in den Bereich der Betrachtung ziehen.

Insofern unsere Theorie relativ ist (vgl. S. 42), d. h. den subjektiven W-Vorgang in einer Beziehung der Inhalte untereinander erblickt, wendet

sie sich gegen alle Theorien eines intuitiven Erfassens des „Innern", wie sie seit DESCARTES' cogito ergo sum immer wieder aufgestellt sind; insofern sie den Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Wirklichkeitsbewertung als prinzipiell, nicht als graduell ansieht, tritt sie neueren Theorien entgegen, die den Unterschied zwischen Körperlichem und Geistigem verwischen (vgl. d. Zitat aus MACH in der V. f. w. Ph. Bd. 27 S. 53). Dagegen glauben wir unsere Anschauungen zum Teil in Übereinstimmung mit dem bekannten empiriokritischen Standpunkt AVENARIUS'.

Wir haben die erste Teilfrage erst zur Hälfte beantwortet, noch wissen wir nicht, was die psychische Wirklichkeitsbewertung von Reproduktionen bedeutet. Man könnte geneigt sein, hier einen besonderen W-Vorgang zu leugnen, die Wirklichkeitsbewertung einfach mit dem Bewusstsein zusammenfallen zu lassen. Allein wir finden einerseits keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der Wirklichkeitsbewertung einer Reproduktion und einer Wahrnehmung, so dass es nicht angängig erscheint, die Erklärung beider Vorgänge in ganz verschiedener Richtung zu suchen, andererseits weist die Selbstbeobachtung darauf hin, dass auch in diesem Fall die Wirklichkeitsbewertung ein über das blosse Bewusstwerden des Inhaltes hinausgehender Vorgang ist, dass hier ein Reflexion, eine besondere Bezugnahme auf die Vorstellung vorliegt, die mit ihrem reinen Inhalt nicht erschöpft ist. Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir auch hier die Wirklichkeitsbewertung einerseits in dem Gegenüberstellen von Vorstellung und Wahrnehmung, andererseits in einer Bezugnahme auf Körper, Willen und Gefühl erblicken. Das Phychische ist „nur" gedacht, nicht wirklich gesehen, wir sind uns dessen bewusst, dass wir denselben Inhalt auch in anderer Weise erleben könnten als es augenblicklich geschieht. Also auch hier liegt eine Assoziation mit einem dem Reproduzierten inhaltlich Identischen vor, das, ohne Wirklichkeitsfarbe zu besitzen, doch zu der vorhandenen Vorstellung in dieselbe Beziehung gesetzt wird, in der erfahrungsgemäss die Wahrnehmung zu der entsprechenden Vorstellung steht. — Als zweites kommt hinzu ein gewisses Spontaneitätsbewusstsein, d. h. ein Innewerden der Abhängigkeit des Vorhandenen vom Willen. Wir wissen, dass

wir willkürlich die Aufmerksamkeit von dem vorhandenen Inhalt ab- und einem neuen zuwenden können. Verstärkt wird dieses Moment durch leise Spannungsempfindungen im Gehirn und in peripherischen Sinnesorganen, die oft mit Muskelkontraktionen, wie z. B. dem Stirnrunzeln, verbunden sind; ich wenigstens spüre dieses bei Akten der Selbstbesinnung so deutlich, dass ich zu ziemlich genauen Lokalisationen imstande bin. Dass man Vorstellungen häufig als ein Tun betrachtet, kann, da es in den vorgestellten Inhalten ganz und gar nicht liegt, nur in begleitenden Empfindungsinhalten seinen Grund haben. Angestrengtes Nachdenken kann Kopfschmerzen veranlassen, und etwas Verwandtes muss, wenn auch in sehr geringem Masse, bei jeder geistigen Tätigkeit stattfinden, die ja bekanntlich mit Änderungen in der Blutzufuhr und damit dem Druck der Gefässe auf die zentrale Nervensubstanz parallel geht. Wendet sich die Aufmerksamkeit diesen Dingen zu, so erhalten die Inhalte damit einen besonderen Charakter, den wir in den Worten „meine Vorstellung“ zum Ausdruck bringen[1]). Wir können uns kurz dahin resümieren, dass sich hier im ganzen dasselbe Schema ergibt, wie bei dem subjektiven W-Vorgang, der sich auf Wahrgenommenes bezieht: assoziative Verknüpfung im Sinne der ungleichen Wirklichkeitsfarbe, und in Verbindung damit Vorstellungen von körperlichen Vorgängen und von Willensimpulsen.

Einer reproduzierten Vorstellung kann ich in dreifachem Sinne subjektive Wirklichkeit beilegen, entweder indem ich sie als meine eigene momentan vorhandene anerkenne, oder als vergangene bezw. zukünftige Wahrnehmung oder als vergangene bezw. zukünftige Reproduktion. Beispielsweise kann ich den Komplex „Meer“, den ich gegenwärtig bilde, als momentanes Erzeugnis meiner Phantasie auffassen, ich kann mich erinnern, dass ich auf meinem gestrigen Spaziergang das Meer gesehen, oder daran, dass ich auf dem Spazier-

[1]) Vgl. James, Principles of Psychology, 1891, Bd. I, S. 302.

gang an dasselbe dachte. Der Komplex ist in allen drei Fällen derselbe, sowohl nach Inhalt wie nach Wirklichkeitsfarbe wie nach zeitlichem Auftreten, es fragt sich, wodurch er zu der dreifachen Wirklichkeitsbewertung gelangt. Der erste der drei Fälle ist durch das Vorhergehende vorläufig erledigt, den beiden anderen gelten die folgenden Erörterungen.

Ich bezeichne den Vorgang, durch den wir einem reproduzierten Komplex den Wert vergangener bezw. zukünftiger psychischer Wirklichkeit beilegen als Erinnerung bezw. Erwartung[1]). Nur der erstere soll hier genauer behandelt werden, da für die Theorie der Erwartung im ganzen dieselben Gesichtspunkte gelten. — Es wird von niemandem, der unsere bisherigen Erörterungen billigt, bestritten werden, dass auch die Erinnerung eine Assoziation des fraglichen Inhaltes mit anderen Inhalten ist. Diese Assoziation kann nun in doppelter Weise erfolgen. Entweder wird der betreffende Inhalt zu einem solchen in Beziehung gesetzt, dessen zeitlich bestimmte objektive Wirklichkeit wir als gegeben voraussetzen, oder zu anderen Inhalten, die selbst nur als subjektiv wirklich gelten. Im ersteren Fall reproduzieren wir die Vorstellung einer als wirklich anerkannten Situation, den eigenen Körper als Glied derselben, im zweiten gelangen wir am Faden des psychischen Geschehens weiter, im günstigsten Falle bis zu der Gegenwart. Erinnerungen der ersten Art will ich als gemischt, solche der zweiten als rein bezeichnen und den Anteil jeder von ihnen an den fraglichen Vorgängen zu bestimmen suchen.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Erinnerung an Wahrnehmungen fast immer gemischt ist. Wenn ich an eine Alpenreise, den Besuch einer Theatervorstellung, an

[1]) Im gewöhnlichen Leben wird der Ausdruck „Erwartung" auch gebraucht im Sinne der Bewertung eines Komplexes als künftiver objektiver Wirklichkeit. So sagt man: in Europa erwartet man einen baldigen Sieg der Russen über die Japaner. Im Sinne unserer Sprachweise darf jedoch nur gesagt werden, dass man die Nachricht eines Sieges erwartet.

die Beobachtung eines auf der Strasse sich abspielenden Ereignisses denke, immer geschieht das so, dass ich zunächst der betreffenden Situation objektive Wirklichkeit beilege. Nun aber fragt es sich, was denn hinzukommen muss, damit ich diese objektive Wirklichkeit gleichzeitig als mein (ehemaliges) subjektives Erleben auffasse. Es wurde schon vorher angedeutet, dass das dadurch ermöglicht wird, dass ich den eigenen Körper als objektiven Bestandteil der Situation anerkenne. Allein dieses genügt noch nicht; ich kann mir beispielsweise als wirklich denken, dass gestern abend im Theater die Piccolomini gegeben wurden, dass ich im Zuschauerraum anwesend war, aber — schlafend, so ist die objektive Wirklichkeitsbewertung, so wie wir es verlangt haben, vorhanden, ein subjektiver W-Vorgang liegt aber nicht vor. Es muss also noch ein weiteres dazukommen, und wir werden dieses finden, wenn wir den eben angenommenen Sachverhalt mit denjenigen vergleichen, bei welchem ich mich erinnere, die Theatervorstellung wahrgenommen zu haben. Der Unterschied ist offenbar folgender: im letzteren Falle assoziiere ich meinen Körper (K) mit der Situation (A) deswegen, weil beide Inhalte früher gleichzeitig vorhanden gewesen sind, weil ich die Aufführung sah, während ich meinen Körper spürte, im ersteren Falle liegt dieser Grund nicht vor. Wer die Aufführung verschlafen hat, kann zwar nachträglich auf Grund von fremden Mitteilungen und von Schlüssen die Situation rekonstruieren und für objektiv wirklich halten, aber die Assoziation geschieht nicht deswegen, weil die zu verbindenden Inhalte schon einmal im Bewusstsein zusammengewesen sind. Wir müssen nun weiter annehmen, dass, falls Assoziationen dem letztgenannten Grunde ihre Entstehung verdanken, wir uns dieses ihres Ursprungs unmittelbar bewusst sind. Erscheinungen, die aus verschiedenen Ursachen hervorgehen, sind wohl nie völlig identisch und so muss auch in der momentan vorhandenen Assoziation ihr Ursprung irgendwie zur Geltung kommen, es muss einen Unterschied für die Qualität des

Vorganges ausmachen, ob derselbe durch frühere Kontiguität der zu verbindenden Elemente, oder durch Kontiguität von ihnen ähnlichen, oder durch Eingreifen des Willens usw. veranlasst ist. Damit führen wir einen neuen Unterschied zwischen Assoziationstätigkeiten ein, der, wie sich immer deutlicher herausstellen wird, für die Erklärung subjektiver W-Vorgänge von entscheidender Bedeutung ist — Wir können jetzt die Antwort auf die gestellte Frage geben; sie lautet: einen Inhalt für frühere Wahrnehmung halten heisst, ihn durch Gleichartigkeitsassoziation mit einer für objektiv wirklich geltenden Situation, der auch der eigene Körper angehört, verknüpfen, falls diese Assoziation mit dem Bewusstsein auftritt, früherer Kontiguität ihre Entstehung zu verdanken. Doch ist es wahrscheinlich, dass der Wirklichkeitsgedanke in unserem Falle noch ein weiteres Moment enthält; dasselbe, was der vorhandenen Wahrnehmung den Charakter der subjektiven Wirklichkeit aufdrückt, nämlich das Bewusstsein, dass es nur vom Willen abhängt, die Wahrnehmung zur gedankenhaften Vorstellung zu machen, dürfte auch hier auftreten. Zwar ist hier ein direkter Vergleich zwischen Wahrnehmung und Vorstellung nicht möglich da nach Voraussetzung nur reproduzierte Inhalte vorhanden sind, jedoch dürfen wir auch hier, wie schon so oft, die Annahme machen, dass Beziehungen, die zwischen Inhalten einmal eingeübt sind, auch da erhalten bleiben, wo die Wirklichkeitsfarben nicht in Einklang mit diesen Beziehungen stehen. So gut ich während einer Theateraufführung den Gedanken haben kann, vom Willen hängt es ab, die Wirklichkeitsfarbe des Wahrgenommenen zu ändern, so gut ist dieser Gedanke auch möglich, wenn die Aufführung nicht in der momentanen Wahrnehmung, sondern in der Erinnerung vorhanden ist. Die Kategorie der Ungleichartigkeit ist so wenig wie die der Gleichartigkeit an die gerade vorhandenen Wirklichkeitsfarben gebunden. — —

Wir fragen endlich, wie die Bewertung eines Komplexes als vergangene Vorstellung zustande kommt. Die Er-

fahrung zeigt, dass auch hier die Erinnerung zum mindesten in vielen Fällen gemischt ist. Ich werde im allgemeinen nicht imstande sein, festzustellen, dass ich früher einmal mich einer Reise oder einer Oper erinnert habe, wenn ich nicht mehr die Situation (Gespräch mit einem Bekannten, Vorbereitung für neue Reise u. a.) feststellen kann, in der diese Erinnerung erfolgte. Der Faden des von der objektiven Wirklichkeit losgelösten psychischen Geschehens ist im allgemeinen nicht fest genug, um einen Inhalt mit der anerkannten Wirklichkeit zu verknüpfen. Wir wollen also annehmen, dass wir auch in diesem Falle zunächst die Situation, in der wir, d. h. unser Körper, sich zu der fraglichen Zeit befand, reproduzieren und als objektiv wirklich bewerten. Der fragliche Inhalt gilt hier jedoch nicht als Glied der Situation, im Gegenteil, er ist von ihrer Wirklichkeit ausgeschlossen, er wird also mit ihr nach der Kategorie der Ungleichartigkeit assoziiert. Ferner ist notwendig, dass auch hier die Assoziation mit dem Bewusstsein auftritt, auf früherer Kontiguität zu beruhen, sonst wäre der fragliche Inhalt nicht als der Situation zugehörige Wirklichkeit bewertet, er könnte ebensogut ein durch die Erinnerung erzeugter momentaner Einfall sein. Es ist ein grosser Unterschied, ob man sich erinnert, bei dem gestrigen Spaziergang an ein dem Charakter der Landschaft entsprechendes Gedicht gedacht zu haben oder ob man erst bei der Erinnerung an den Spaziergang an dieses Gedicht denkt. In beiden Fällen findet eine Assoziation zwischen Gedicht und dem objektiv bewerteten Spaziergang statt, aber nur in dem ersteren halte ich es für vergangene psychische Wirklichkeit. Der Unterschied wäre unerklärlich, wenn die auf ehemaliger Gleichzeitigkeit beruhende Assoziation nicht eine besondere Qualität hätte. Wenn man einem früher erlebten Komplex bei späterer Reproduktion neue Elemente auf Grund von Ähnlichkeitsverhältnissen hinzufügt, z. B. das Gedicht dem Spaziergang, so hat man eben das Bewusstsein des Hinzufügens, wovon sich wesentlich unterscheidet das Bewusstsein, das zusammen zu fügen, was schon einmal

zusammen war. — Ich glaube, dass die genannten Momente den hauptsächlichen Sinn des Wirklichkeitsgedankens in unserem Falle wiedergeben. Hinzutreten können jedoch noch die Reproduktionen von Empfindungen, die, wie wir gesehen, für die Bewertung eines Inhaltes als „meiner" momentanen Vorstellung von Bedeutung sind, wodurch dann der subjektive Akzent, der auf dem Inhalt liegt, noch verstärkt wird. Wer sich erinnert, am vergangenen Abend wissenschaftlich gearbeitet zu haben, wird leicht Anstrengungs- und Ermüdungsempfindungen, wer sich erinnert, eine spannende Erzählung gelesen zu haben, Spannungsempfindungen, das Gefühl der sogenannten Gänsehaut u. a. reproduzieren. Durch diese Bezugnahme auf den eigenen Körper wird, wie gesagt, das subjektive Moment noch stärker hervorgehoben.

Wir müssen uns jetzt die Frage vorlegen, ob die Bewertung eines Inhaltes als frühere Vorstellung auch durch reine Erinnerung möglich ist. Der Vorgang kann dann nur der sein, dass der Inhalt mit demjenigen, der tatsächlich unmittelbar auf ihn folgte, der jedoch keine objektive Bewertung zu erfahren braucht, assoziiert wird, und dass das Bewusstsein vorhanden ist, dass diese Assoziation auf Grund der Kontiguität erfolgt. Man könnte freilich geneigt sein, im Wirklichkeitsgedanken, wofern er auf reiner Erinnerung beruht, noch ein weiteres zu erblicken, nämlich dieses, dass von dem fraglichen Inhalt bis zur Gegenwart eine Kette von reproduzierten Inhalten führt, deren sämtliche Glieder, so wie eben angegeben, untereinander verbunden sind. Und in der Tat schwebt uns, wenn wir von vergangener psychischer Wirklichkeit reden, die Möglichkeit, eine derartige Brücke zu schlagen, als Ideal vor. Dennoch zeigt uns, wie wir später sehen werden, die Erfahrung, dass Erinnerungen auf diesem Wege nur in seltenen Fällen zustande kommen. Indem wir von ihnen absehen, fragen wir uns, ob und wie denn sonst reine Erinnerungen zu stande kommen können. Man wird vielleicht glauben, dass schon die Assoziation beliebig weniger im Grenzfall zweier Glieder, wofern sie mit

dem Bewusstsein früherer Kontiguität erfolgt, eine reine Erinnerung bildet, da sie ja genügt, die frühere subjektive Wirklichkeit des Verbundenen unabhängig von seiner Beziehung zur Gegenwart zu garantieren. Allein in der Tat bildet ein derartiger Vorgang weniger eine eigentliche Erinnerung, als vielmehr einen Ansporn, eine solche zu versuchen, und darf daher nicht den echten W-Vorgängen zugezählt werden. Wenn ich z. B. eine wohlbekannte Melodie reproduziere, so weiss ich sehr wohl, dass ich sie in diesem Augenblick nicht komponiere. Die Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit, mit der sich die Töne aneinander schliessen, zeigt mir vielmehr, dass ich sie deswegen aneinander füge, weil sie früher einmal oder öfter zusammen waren. Ich ziehe also den Schluss, dass ich ein früheres Erlebnis reproduziere. Oder ich füge einem deutschen Wort seine lateinische Bezeichnung bei, die ich natürlich noch weniger ersinnen kann als die Melodie, so weiss ich, dass ich früher einmal die Vokabel gelernt habe, und ähnlich in anderen Fällen. Jedoch kann man nicht behaupten, dass das Wissen der Melodie bezw. der Vokabel als solches schon ein W-Vorgang sei. Dieser verlangt vielmehr ausserdem die Reproduktion der Situation, d. h. eines objektiv bewerteten Komplexes, der mit dem fraglichen Inhalt in geeigneter Art verbunden ist. Erst wenn ich in einem Fall an das Konzert denke, in welchem ich die Melodie kennen gelernt, an Saal, Sänger, Nachbarn u. a., im andern Falle an die Schulstube, Lehrer, Mitschüler, liegt eine echte Erinnerung vor. Nur hat jedoch andererseits der Gedanke, dass ich die Melodie bezw. die Vokabel einmal kennen gelernt habe, auch dann noch unzweifelhaft einen Sinn, wenn die Reproduktion der Situation unmöglich ist. Doch glaube ich nicht, dass dieser Sinn in einer besonderen gegenseitigen Assoziation der Elemente des subjektiv zu bewertenden Komplexes liegt, er liegt vielmehr in dem Bewusstsein, dass es eine objektive Situation gäbe oder gegeben habe, in welcher der fragliche Inhalt sich zugetragen. Hier begegnet uns wohl wieder das Operieren mit leeren Inhalten, von dem wir oben

gesprochen haben (S. 74, 75). Auch ohne die Situation zu kennen, setze ich sie, d. h. die Situation, zu anderen Inhalten in bestimmte Beziehungen, einmal, insofern ich sie für objektiv wirklich halte, andererseits, indem ich sie als gleichzeitig mit dem fraglichen Inhalte setze. Die angeführten Fälle einer, ich möchte sagen unvollständigen Erinnerung können also nicht als reine Erinnerung angesehen werden, im Gegenteil, sie scheinen gerade darauf hinzuweisen, dass zur Erinnerung die Reproduktion einer Situation erforderlich ist. — Noch gibt es andere Fälle der Erinnerung, für die man geglaubt hat, die Unerheblichkeit der Assoziation zwischen dem subjektiven Erleben und der Situation nachweisen zu können. Wenn ich z. B. während eines Spazierganges ein Gespräch führe, so bin ich nachträglich häufig imstande, sowohl die Gedanken des Gespräches als auch die Wahrnehmungen des Spazierganges jede für sich in richtiger Reihenfolge zu reproduzieren, dagegen nicht imstande anzugeben, an welchen Stellen des Weges die einzelnen Phasen des Gespräches stattfanden — also ist, könnte man schliessen, eine Assoziation zwischen den Gedanken des Gespräches und der Situation nicht vorhanden, was nicht verhindert, dass ich mich des Gespräches erinnere. Allein, dass beide Gruppen von Inhalten in gegenseitiger Isolierung bleiben, wird man nicht behaupten wollen, sonst wäre nicht einmal das Wissen, dass das Gespräch auf dem Spaziergang stattgefunden, möglich. Es kann hier also immer nur die grössere oder geringere Festigkeit der Assoziation in Frage stehen. Nun ist dieselbe unter den vorausgesetzten Verhältnissen freilich zu gering, um die Reproduktion der Vorstellungen der einen Gruppe durch die gleichzeitigen der anderen Gruppe zu ermöglichen, damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass sie genügt, den Gesprächsvorstellungen einen besonderen Wirklichkeitscharakter zu geben. Wir müssen hier unterscheiden zwischen der Frage, wie die Richtigkeit der Reproduktion und wie die Wirklichkeitsbewertung des Reproduzierten zustande kommt. Nur zwischen Vorstellungen derselben Gruppe ist die Assoziation hinreichend

fest, um die Reproduktion in richtiger Reihenfolge zu ermöglichen. Trotzdem kann ausserdem auch zwischen Vorstellungen der beiden Gruppen eine assoziative Beziehung vorhanden sein, die ohne ein Wissen der hier herrschenden zeitlichen Verhältnisse zu ermöglichen, dennoch den Wirklichkeitswert der einen (gedanklichen) Gruppe bedingen kann. — Auch gehört zur Situation nicht nur die umgebende Landschaft, sondern auch der Freund mit den Veränderungen, die er während des Gespräches durchmacht, sowie der eigene Körper einschliesslich der Spontanitätsempfindungen, kurz alles, was im Laufe des Gespräches wahrgenommen wird. Schliesslich wird wohl jede Vorstellung des Gespräches doch mit einem Teile der so aufgefassten Situation assoziativ verbunden sein. Sollte es aber vielleicht durch Verletzung der zentralen Nervensubstanz möglich sein, alle Vorstellungen über die Situation zum Verschwinden zu bringen, so würde das Gespräch auch im günstigsten Falle keine andere Wirklichkeitsbewertung mehr erfahren als im obigen Beispiel das frühere Anhören des Liedes bezw. das frühere Lernen der Vokabel (in unbekannter Situation). Auch dieses Beispiel kann also nicht als Beweis für das Auftreten reiner Erinnerung angesehen werden.

Zweifelhafter ist die Sache in folgendem Fall. Wenn ich in stiller Nacht, während keine äusseren Sinneseindrücke auf mich wirken, etwa an eine zweistellige Zahl denke, so vermag ich nach einer gewissen Zeit diese Vorstellung zu reproduzieren und zwar hat diese Reproduktion sehr deutlich den Charakter der Erinnerung. Hier scheint es fast, als ob keinerlei Reproduktion von Situationsempfindungen im Spiele wäre, als würde die zweite Vorstellung unmittelbar als Nachhall der ersten erkannt. „Die Fähigkeit der Unterscheidung eines Gedächtnisbildes", sagt CORNELIUS in diesem Sinne[1]), „welches dem im vorhergegangenen Augenblick wahrgenommenen Bewusstseinsinhalte entspricht, von jedem anderen Phantasma ist daher als eine ebenso ursprüngliche zu be-

[1]) C. Habilitationsschrift S. 88.

trachten, wie etwa die Fähigkeit der Unterscheidung verschiedener (gleichzeitig vorhandener, A. d. H.) Sinnesinhalte.“ Nun ist es zwar sehr schwer zu sagen und wird vielleicht nie mit voller Sicherheit festgestellt werden, worauf in dem angegebenen Fall die Bewertung der Vorstellung als vergangener Wirklichkeit beruht, wie ich es anfange, sie in dieser Hinsicht zu unterscheiden von der Vorstellung einer anderen, neuen Zahl, doch ist es mir sehr wahrscheinlich, dass auch in diesem Fall die Assoziation mit der Vorstellung der Situation, die sich bei Erinnerungen an die allerletzte Vergangenheit auf Organempfindungen (ausserdem Druck des Bettes u. a.) beschränken könnte, notwendig ist. Einen Beweis hierfür erblicke ich in folgender Tatsache: wenn ich mich im Laufe des nächsten Tages daran erinnere, in der vergangenen Nacht gerade an die bestimmte Zahl gedacht zu haben, so ist dieses nur möglich auf Grund einer Reproduktion der Situation. Wollte ich versuchen, unter völliger Ausserachtlassung der objektiven Verhältnisse, in denen mein Körper sich befand, durch Rückwärtsverfolgung des psychischen Geschehens oder auch durch unmittelbares, intuitives Erfassen der Vergangenheit, zu der betreffenden Zahl zu gelangen, ich würde ins Leere greifen, statt eines Lichtpunktes blosse Dunkelheit vor mir sehen. Der Gedanke, an jene Zahl gedacht zu haben, kommt mir nicht, wenn nicht in der Begleitung des anderen Gedankens: als ich in der vergangenen Nacht in meinem Bette lag. Wer dieses aber zugibt, und ich sehe nicht, wie man es leugnen will, wird auch geneigt sein zuzugeben, was wir oben behauptet haben. Es ist nämlich nicht gerade wahrscheinlich, dass die Erinnerung, wenn sie einen Zeitraum von zwei Minuten überspannt, ein ganz anderer Vorgang sein sollte, als wenn sie zwanzig Stunden überspannt. Selbst den Fall möchte ich nicht als Ausnahme gelten lassen, in dem die Vorstellung von ihrem Auftreten ab bis zur Erinnerung an dasselbe unverändert im Bewusstsein beharrt. Die Vorstellung für sich allein genommen enthält gar keinen Hinweis auf eine abgelaufene Zeit. Soll ich mich also daran

erinnern, dass das was ist, vor einer gewissen Zeit war, so muss das Bewusstsein der unterdessen abgelaufenen Zeit von irgendwo andersher kommen. Dieses andere kann aber gar nichts anderes sein, als die Wahrnehmung der Situation (das Wort im weitesten Sinne genommen), sei es die Empfindung von Pulsschlägen, von Lagenveränderungen des Körpers oder von ähnlichem. Kurz, auch dieser Fall scheint sich dem für die Erklärung gemischter Erinnerungen aufgestellten Schema einzufügen.

Als Ergebnis der vorangegangenen Erörterungen glaube ich die Behauptung aufstellen zu dürfen, dass reine Erinnerungen, wenn überhaupt, nur in seltenen Fällen, vielleicht aber niemals auftreten. Trotzdem lässt sich nicht leugnen, dass uns eine Rekonstruktion der psychischen Wirklichkeit, wie sie der reinen Erinnerung entspricht, d. h. ohne Anlehnung an den Körper und seine objektiven Schicksale als Ideal vorschwebt. Wir sind geneigt diese Wirklichkeit als eine Kette von Vorstellungen, Wahrnehmungen, Gefühlen und Willensakten zu denken, die von jeder Stelle ohne Unterbrechung bis zur Gegenwart hinführt. Wir glauben so das Psychische unabhängig vom Objektiven als eine Wirklichkeit, die nur in sich ruht, erfassen zu können. Selbst darin finden wir keine besondere Schwierigkeit, die Fortsetzung der Kette der durch Kontiguität verbundenen Inhalte über die Zerstörung des Körpers hinaus wenigstens als möglich zu denken. Alles dieses tun wir jedoch nur auf dem Wege einer uns freilich sehr geläufig gewordenen Abstraktion, die übrigens -- beiläufig erwähnt — einem Paulus noch nicht möglich war. Wenn wir hingegen in konkreten Fällen einen Inhalt als unser früheres Erlebnis anerkennen wollen, bedürfen wir stets der Anlehnung desselben an objektiv Wirkliches. Die Kontinuität des Bewusstseins, die wir gern als Bürgschaft unserer persönlichen Existenz ansehen, können wir in der Tat nicht nachweisen. Selbst wenn man von der Schwäche der Erinnerung absieht, bleiben doch die Pausen bestehen, die der Schlaf im psychischen Leben eintreten lässt. An jedem

Morgen beginnt der Faden des Bewusstseins von neuem, während sich der objektiv wirkliche Körper einer kontinuierlichen Existenz erfreut und jenem Faden gleichsam den Anknüpfungspunkt darbietet. Würden die psychisch bewerteten Inhalte nach der Unterbrechung von neuem anfangen, ohne dass sie den Wahrnehmungen des Körpers oder der gewohnten Umgebung assoziiert wären, so würde von dem stolzen Persönlichkeitsbewusstsein wahrscheinlich blutwenig übrig bleiben. Unsere Person ist, soweit wir sie empirisch erkennen, weit eher der Körper als ein gleichsam über den Wassern schwebendes Selbstbewusstsein. Doch wir wollen nicht Gedanken nachgehen, die uns von unserer psychologischen Aufgabe wegzulocken drohen.

Wir fassen zunächst das in diesem Abschnitt Ausgeführte kurz zusammen. Die subjektiven W-Vorgänge zeigen eine grössere Mannigfaltigkeit als die objektiven und lassen sich nicht auf ein einziges Schema restlos zurückführen. Folgende Momente sind ihnen charakteristisch:

1. Sie bestehen in Assoziationsvorgängen. Doch gelangt nicht nur die Kategorie der Gleichartigkeit, sondern auch die der Ungleichartigkeit zur Anwendung, d. h. die Inhalte werden auch in diejenige Beziehung gesetzt, die zwischen Wahrgenommenem und Gedachten besteht.

2. Die Assoziation geschieht mit dem Bewusstsein auf Grund von Gleichzeitigkeit ausgeführt zu werden.

3. In die entstehenden Komplexe gehen Willens- und Gefühlsvorstellungen mit ein, sowie objektiv bewertete Vorstellungen, besonders die des eigenen Körpers.

Wir wollen zum Schluss noch einen Blick auf die Motive der subjektiven W-Vorgänge werfen. Wir können uns hier kurz fassen, teils weil die Verhältnisse prinzipiell einfach liegen, teils weil hier dieselben Gesichtspunkte gelten wie für die Betrachtung der Motive des objektiven Vorganges. Die wichtigste Vorbedingung ist die, dass die zu assoziierenden Vorstellungen schon früher gleichzeitig bewusst gewesen sind, dass ich mit anderen Worten dasjenige

erlebt habe, dessen ich mich erinnere. Während dieser Punkt bei objektiven Wirklichkeitsbewertungen nur neben anderen in Betracht kam, ist er hier der wichtigste. Der Grund hiervon ist offenbar der, dass auf anderem Wege die hier verlangte Assoziationsform (vgl. S. 289 u. 290) unter normalen Verhältnissen nicht zustande kommen kann. Demgegenüber haben die anderen uns von früher her bekannten Motive (S. 63 ff. und 67 ff.) nur sekundäre Bedeutung, sie sind im allgemeinen nur dann wirksam, wenn sie von der erstgenannten Bedingung unterstützt werden. In unzähligen Fällen zwar gibt uns eine fremde Mitteilung über ein früheres Erlebnis den Anstoss, uns auf dasselbe zu besinnen, und ebenso können Schlüsse in dem gleichen Sinne wirksam sein, jedoch vermögen im allgemeinen weder die einen noch die anderen ohne das frühere Erlebnis den W-Vorgang auszulösen. Von beiden Seiten spüre ich wohl häufig einen kräftigen Ansporn, aber doch nicht die zwingende Veranlassung zur Ausführung der gewünschten Assoziation. Doch kommen auch Ausnahmen von dieser Regel vor. Willensstarke Personen können einem ihnen nicht gewachsenen Menschen so lange vorreden, dass er etwas erlebt habe, bis er es selbst glaubt und davon überzeugt ist, sich des betreffenden Vorfalles deutlich zu erinnern. Derartige Fälle treten besonders bei Gerichtsverhandlungen über sensationelle Verbrechen ein; hier wird häufig Zeugen durch die Aussagen anderer die Meinung suggeriert, Dinge gesehen oder gehört zu haben, die in Wirklichkeit niemals vorhanden waren, ein interessantes Beispiel für die Macht des Willens gegenüber der Assoziation. — Auch indirekte Motive (vgl. S. 71) kommen bisweilen zur Geltung. Der Umstand, dass die Elemente eines sinnlich gegebenen Objektes sich mit besonderer Leichtigkeit und Sicherheit aneinanderschliessen, gilt uns als Hinweis, dass dieses Objekt schon früher wahrgenommen wurde. Aufmerksam gemacht werden wir auf die Leichtigkeit der Assoziation durch ein angenehmes Gefühl, das sich an dieselbe knüpft. Noch folgendes kann hinzutreten: es werde,

während ich einen Teil des Objektes, etwa den vom Anfang an mir zugekehrten betrachte, die Vorstellung von anderen Teilen reproduziert und die Reproduktion in den nächsten Momenten durch die Wahrnehmung bestätigt. Es ist klar, dass dadurch die Annahme einer früheren Bekanntschaft wesentlich an Wahrscheinlichkeit gewinnt. In manchen Fällen spielt sich dieser Vorfall gewiss so rasch ab, dass seine einzelnen Phasen nicht beobachtet werden können, in anderen wird die Richtigkeit einer Vermutung über das Bekanntsein eines Objektes in der angegebenen Weise mit voller Überlegung vorgenommen. Treten hingegen noch dunkle Vorstellungen von anderen, objektiv bewerteten Inhalten, etwa von der früheren Umgebung des Objektes hinzu und werden sie mit diesem unter dem Bewusstsein der früheren Gleichzeitigkeit assoziiert, so haben wir es nicht mehr eigentlich mit einem Motiv zum W-Vorgang, sondern schon mit diesem selbst zu tun. — Der hier kurz besprochene Vorgang wird als Wiedererkennen bezeichnet und ist häufig Gegenstand psychologischer Untersuchung gewesen. Ich erblicke dem Gesagten zufolge sein Wesen in 3 Punkten: 1. leichte, mit einem Lustgefühl verbundene Assoziation der gegebenen Elemente, 2. Bestätigung von Reproduktionen durch nachfolgende Wahrnehmung, 3. Reproduktion und Assoziation von Vorstellungen der früheren Situation (das Wort wieder im weitesten Sinne genommen) des Objektes.

Auf das entschiedenste zurückzuweisen ist die höchst naive Ansicht, das Wiedererkennen bestände in einem Vergleich zwischem dem Wahrgenommenen und der Reproduktion der früheren Wahrnehmung. Diese Ansicht ist ein Muster der Psychologie, die statt sich um Beobachtungen zu kümmern, bemüht ist, die Dinge in möglichst bequeme Schemata einzuordnen. Von einem Vergleich des Wahrgenommenen mit einer Reproduktion merken wir beim Wiedererkennen in der Mehrzahl der Fälle nicht das geringste. — Gegen unsere Auffassung könnte man vielleicht im Sinne von gewissen Theorien Cornelius' einwenden, dass die Auffassung eines sinnlich gegebenen Objektes im ganzen stattfindet, dass also von einer Assoziation der Teile, sowie von einer Reproduktion von noch nicht wahrgenommenen Teilen, wie wir sie annehmen, keine Rede sein könne; hierauf erwidere ich jedoch, dass sich die Auffassung des Objektes doch so abspielt, wie wir angenommen. Selbst einen kleinen Gegenstand kann ich nicht in allen Teilen zugleich sehen, ich muss ihn von verschiedenen Seiten betrachten, um eine Gesamtvorstellung zu erhalten. Noch mehr ist das

der Fall bei grösseren Objekten und bei solchen, die Falten, Taschen, Behälter usw. haben. Hier treten, während ich mich bemühe, über frühere Bekanntschaft ins klare zu kommen, sicher Reproduktionen von noch nicht wahrgenommenen Teilen auf.

Erwähnt sei noch, dass das Wiedererkennen sich nicht auf Wahrnehmungsobjekte beschränkt. Ebensogut bezieht es sich auf Gedankengänge, Gedichte, überhaupt poetische Erzeugnisse und vieles andere. Einer neuen Erklärung bedürfen diese Fälle jedoch nicht, da sie genau in derselben Weise aufzufassen sind wie der oben besprochene Fall.

XIII.

In diesem Abschnitt soll zu weiterer Klärung der vorgetragenen Anschauungen das Verhältnis zwischen objektiver und subjektiver Wirklichkeit in einigen Punkten einer genaueren Besprechung unterzogen werden. Wir haben gesehen, dass die objektive Wirklichkeitsbewertung dann zustande kommt, wenn die Inhalte unter sich und schliesslich mit dem sinnlich Gegebenen durch eine Assoziationsform verbunden werden, die aus der Wahrnehmung geschöpft ist und die wir als Gleichartigkeitskategorie bezeichnet haben. Bei der subjektiven Wirklichkeit, die Wahrgenommenes und Gedachtes als gleichberechtigt in sich fasst, fehlt dieses verknüpfende Band, der Zusammenhang muss daher auf eine andere Weise hergestellt werden. Wir wissen, dass das zum Teil durch die Vorstellung des Körpers, zum Teil aber auch durch das Bewusstsein geleistet wird, dass die Inhalte auf Grund früherer Kontiguität aneinandergefügt werden. Nun sind freilich auch die Inhalte, die dem objektiven Wirklichkeitszusammenhang eingereiht werden, wenigstens in vielen Fällen, gleichzeitig vorhanden gewesen, ich will daher genauer nachweisen, inwiefern das Bewusstsein des früheren zeitlichen Beisammenseins für die Bildung der subjektiven Wirklichkeit eine andere und bedeutendere Rolle spielt als für die der objektiven Wirklichkeit. Nehmen wir an, ich habe in einer bestimmten Situation, etwa während eines Spazierganges, das Emporschleudern eines Balles gesehen,

bin dann aber, bevor ich sein Herabfallen wahrnehmen konnte, durch Zuruf eines Freundes veranlasst worden, mich umzudrehen und ihn zu begrüssen. Verbinde ich gelegentlich späterer Reproduktion die Inhalte zu subjektiver Wirklichkeit, so muss ich sie so aufeinander folgen lassen, wie sie damals aufeinander tatsächlich gefolgt sind: Spaziergang bis zu einer gewissen Stelle, Emporsteigen des Balles, Zuruf des Freundes, Anblick desselben usw. Will ich mir jedoch ein Bild der damaligen objektiven Wirklichkeit machen, so erhalte ich eine andere Folge von Inhalten: aufsteigender Ball, zur Erde fallender Ball, Erdboden, auf demselben ich selbst, der sich zu einer gewissen Zeit umdreht, sowie mein Freund. Der wesentliche Unterschied liegt also darin, dass im ersteren Fall auf den emporsteigenden Ball der Zuruf und Anblick des Freundes folgt, im zweiten Fall der herabfallende Ball. Dieser letztere Inhalt (B) ist tatsächlich bei der fraglichen Gelegenheit nicht zusammengewesen mit dem Inhalt „emporsteigender Ball" A (ich nehme an, dass ich nach Vernehmen des Zurufes nicht weiter an den Ball dachte), trotzdem wird er gelegentlich der Reproduktion diesem letzteren assoziiert, so dass er als seine Fortsetzung im Gebiet der objektiven Wirklichkeit gilt. Dass ich zu dieser Assoziation im Sinne der Gleichartigkeitskategorie befähigt bin, liegt nun freilich daran, dass ich häufig B unmittelbar hinter A wahrgenommen habe, nur habe ich es auf dem Spaziergang, an den ich jetzt denke, nicht getan. An dieser Stelle liegt der fundamentale Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Wirklichkeit. Reproduzierte ich einen anderen Spaziergang, so würde vielleicht auf den Inhalt des emporsteigenden Balles auch im subjektiven Sinne der des herabfallenden folgen. Woher kommt es nun, dass demselben A, dem auf dem Gebiet der objektiven Wirklichkeit stets der Inhalt B folgt, im Gebiet des Subjektiven sehr verschiedene Inhalte B, C, D usw. sukzessiv assoziiert werden können? Die Antwort geht aus unserem Beispiel mit Deutlichkeit hervor. Für die Fortsetzung einer Reihe

von sukzessiven Inhalten A, B, C . . . H, I, K im subjektiven Sinne genügt es nicht, dass der folgende Inhalt X auf K einmal oder auch öfter unmittelbar folgte, sondern er muss mit jedem einzigen Glied der Reihe durch Vermittlung der dazwischen liegenden Glieder zeitlich verbunden gewesen sein. Für die Fortsetzung derselben Reihe im objektiven Sinne durch den Inhalt Y hingegen ist es nicht einmal erforderlich, dass Y auch nur mit einem einzigen Gliede der Reihe zeitlich verbunden gewesen ist. Es ist möglich, dass ich nachträglich auf Grund fremder Mitteilungen oder auf Grund von Schlüssen unter Benutzung früherer Erfahrungen mich genötigt sehe, Y der genannten Reihe nach der Kategorie der Gleichartigkeit einzufügen. Während also mit der Bewertung einer Inhaltsreihe als früherer subjektiver Wirklichkeit der Anspruch erhoben wird, dass die Glieder der Reihe schon früher zusammen waren, geschieht das bei der objektiven Bewertung keineswegs; hier genügt es, dass hinreichend Motive vorhanden sind, um die bestimmte Assoziation vorzunehmen. Noch ein weiteres hängt mit dem Gesagten auf das engste zusammen. Von einer bestimmten Stelle aus kann die Reihe psychisch bewerteter Inhalte immer nur in einem Sinne fortgesetzt werden, während bei der Fortsetzung der objektiven Inhalte eine gewisse Willkür obwaltet. Wir pflegen daher das subjektive Geschehen uns bildlich durch eine gerade Linie zu veranschaulichen, während das objektive mehr einer nach allen Seiten sich ausbreitenden Kugel gleicht. Auch hierfür sei ein Beispiel angeführt. Es soll jemand einen längeren Weg durch die ihm wohlbekannte Stadt zurücklegen und, an einer Kreuzungsstelle von mehreren Strassen angelangt, bemerken, wie nach einer Richtung ein Wagen der elektrischen Strassenbahn abfährt, nach einer anderen Richtung sich ein Bekannter entfernt, der kurz vorher das Ziel seines Weges angegeben hat, während er selbst in einer dritten Richtung seinen Weg fortsetzt, ohne dabei sich über den Wagen oder den Bekannten Gedanken zu machen, da die Aufmerksamkeit durch

Vorgänge auf der Strasse in Anspruch genommen wird. Sucht der Betreffende später die subjektiven Ereignisse zu reproduzieren, so darf er die Inhaltsreihe über die Strassenkreuzung hinaus nur durch die Wahrnehmungen fortsetzen, die er auf dem weiteren Wege gemacht hat; eine Reproduktion im objektiven Sinne dagegen kann ebensogut die Fortbewegung des Wagens auf dem bekannten Gleise, den Gang des Bekannten zu seinem Ziel und anderes umfassen. Ja erst die Gesamtheit dieser und anderer Reihen ergibt den weiteren Verlauf der Wirklichkeit. Dabei hat die Inhaltsreihe, die durch die Bewegung des eigenen Körpers gekennzeichnet ist, nichts vor den anderen voraus, sie ist nur eine neben vielen anderen, die denselben Anspruch auf objektive Wirklichkeit erheben wie sie. — Worin liegt also im letzten Grunde der Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Wirklichkeit? Er liegt, wie aus dem Gesagten klar hervorgeht, nicht in den Inhalten, denn die können in beiden Wirklichkeiten von derselben Art sein und sind es auch in dem genannten Beispiel, sondern — etwas roh ausgedrückt — in der Reihenfolge der Inhalte oder — genauer gesagt — in den Gesetzen, die die Reihenfolge der Inhalte bestimmen. Wir haben diese Gesetze in den früheren Abschnitten besprochen und brauchen sie hier nicht zu wiederholen. — Die Reihenfolge der Inhalte oder vielmehr das Gesetz, das diese Reihenfolge beherrscht, ist also das entscheidende, nicht die Inhalte selbst. Damit glaube ich den Unterschied zwischen Körperlichem und Geistigem in einer Weise gekennzeichnet zu haben, die vollständig von dem Substanzbegriff absieht. Seit langem ist man der Überzeugung und spricht es mehr oder minder offen aus, dass dieser Begriff nicht aus reiner Erfahrung gewonnen ist und in die empirische Wissenschaft nicht hineingehört, und speziell die Psychologie weist es mit Entschiedenheit zurück, auf der Voraussetzung einer Seelensubstanz zu fussen. Aber man konnte sich doch andererseits nicht der Tatsache verschliessen, dass der Unterschied zwischen Geistigem und

Körperlichem im Bereiche der Erfahrung liegt, und man fühlte daher die Verpflichtung, diesen Unterschied zu erklären, ohne den Substanzbegriff zur Anwendung zu bringen. An Versuchen, dieser Verpflichtung nachzukommen, hat es nicht gefehlt, am berühmtesten ist in dieser Hinsicht die Theorie BRENTANOS, welche lehrt, dass das Subjektive sich vom Objektiven durch das Vorhandensein des intentionalen Objektes unterscheide. Dieser Lehre bin ich zu wiederholten Malen entgegengetreten, indem ich zu zeigen suchte, dass ein inhaltlicher Unterschied zwischen den Elementen beider Wirklichkeiten überhaupt nicht vorhanden ist, dass wir vielmehr in den Beziehungen der Elemente die Lösung des Rätsels zu suchen haben. An dieser Stelle habe ich dann nochmals versucht, an ganz konkreten Beispielen zu zeigen, dass die Tatsachen der Erfahrung mit unserer Theorie im Einklang stehen. Ebenso kann das Gesagte als Antwort auf die von KANT gelegentlich aufgeworfene Frage gelten, wie es denn möglich ist, dass derselbe Intellekt sowohl zu äusserer als auch innerer Anschauung befähigt ist. Die Antwort besteht eben in dem Hinweis darauf, dass „derselbe Intellekt" zu verschiedenen Zeiten je nach den vorhandenen Interessen und Dispositionen in seinen Assoziationen von verschiedenen Gesetzen geleitet wird. — Noch sei hervorgehoben, dass aus den in diesem Abschnitt angeführten Beispielen die Rolle hervorgeht, die der eigene Körper für die Reproduktion der subjektiven Wirklichkeit spielt. Theoretisch ist es sehr wohl denkbar, dass wir auch ohne objektive Existenz des Körpers das Bewusstsein der subjektiven Wirklichkeit bilden könnten. Aber in praxi bedürfen wir seiner zu dem genannten Zweck, da er uns einen Anhalt dafür gewährt, in welcher Richtung wir bei Reproduktionen die Inhaltsreihe fortzusetzen haben, die ohne ihn stets Gefahr liefe, sich in der allgemeineren objektiven Wirklichkeit auszubreiten und zu verlieren.

In der zeitlichen Verknüpfung der Inhalte liegt der eigentliche Unterschied zwischen Subjektiven und Objektiven.

Diese Tatsache lässt es gerechtfertigt erscheinen, wenn wir auf die Beziehung zwischen subjektiven und objektiven Zeitverhältnissen unsere Blicke lenken. Praktisch benutzbare Zeitbestimmungen bietet bekanntlich nur das objektive Geschehen dar, in dem scheinbaren Umlauf der Sonne oder der Fixsterne um die Erde, sowie zur weiteren Einteilung in der gleichförmig sich wiederholenden Schwingung des Pendels. Fragt man jedoch, worauf denn unsere Überzeugung von der Gleichheit dieser objektiv gekennzeichneten Zeitstrecken beruht, so kann schliesslich nur auf den gleichen Eindruck hingewiesen werden, den sie auf das Gefühl machen, also auf ein subjektiv bewertetes Geschehen. Dieses bildet die Grundlage der Zeitmessung, während das objektive die feinere Ausarbeitung derselben ermöglicht. Das führt uns nun auf die weitere Frage, mit welchem Recht wir objektive und subjektive Zeiten einander gleichsetzen bezw. auf die noch einfachere, mit welchem Recht wir einen objektiven Vorgang als gleichzeitig mit einem subjektiven ansehen. Dabei müssen wir unterscheiden, ob wir es mit zwei Inhalten, von denen der eine subjektiv, der andere objektiv bewertet wird, zu tun haben, oder mit einem einzigen Inhalt, der eine doppelte Bewertung erfährt. Der natürlichste und von dem naiven Bewusstsein stets als selbstverständlich angenommene Standpunkt ist der, dass, wenn zwei Inhalte zusammen vorhanden sind, von denen der eine als subjektiv, der andere als objektiv wirklich gilt, nun diese beiden Wirklichkeiten als gleichzeitig angesehen werden, sowie, dass wenn derselbe Inhalt sowohl subjektiv als auch objektiv bewertet wird, diese Wirklichkeiten als gleichzeitig angesehen werden. Wenn ich sage: als die Sonne unterging, beschloss ich nach einer geeigneten Lagerstelle zu suchen, so meine ich, dass ich die Wahrnehmung des Sonnenunterganges und das Auftauchen des Beschlusses simultan assoziiere, dass in meiner Erinnerung keine Veranlassung vorliegt, den einen Inhalt dem anderen zeitlich vorzusetzen oder nachzustellen. Ebenso, wenn ich einen Blitz sehe, halte ich sein objektives Vor-

handensein und meine darauf sich beziehende Wahrnehmung für gleichzeitig. Einer späteren Entwicklung der menschlichen Erkenntnis blieb es jedoch vorbehalten, dieses auf den ersten Blick so einfach erscheinende Verhältnis zu einem höchst komplizierten zu machen. Wir wissen, um bei dem letzten Beispiel zu bleiben, dass die Wahrnehmung nur dann stattfindet, wenn die vom Blitze ausgehenden Strahlen die Enden der Sehnerven erschüttern und wenn diese Erschütterung sich zum Gehirn fortpflanzt, was zwar in einer sehr kurzen aber keineswegs unmessbar kleinen Zeit vor sich geht. Demgemäss stellt man sich die Sache meistens so vor, dass das subjektive Geschehen gegenüber dem objektiven etwas im Rückstand ist, ihm gleichsam nachhinkt und diese vermeintliche Zeitdifferenz ist ohne Zweifel einer der Hauptgründe für die Anschauung, als wäre die Wahrnehmung etwas vom Objekt inhaltlich Verschiedenes, als feierte das Objekt, nachdem es aus seiner eigentlichen Daseinssphäre geschwunden, im menschlichen Hirn eine Auferstehung in veränderter Form. Allein wenn man nach Erfahrungen sucht, die eine bestimmte oder wenigstens theoretisch bestimmbare Zeitstrecke zwischen objektivem Vorgang und Wahrnehmung kennen lehrten, so ist das Resultat ein durchaus negatives. Man könnte zunächst versucht sein, einen Beweis dafür, dass die Wahrnehmung später als das Objekt ist, in dem Umstand zu erblicken, dass das letztere offenbar die Ursache der ersteren sei. Allein das Gesetz, dass das causatum später ist als das causans, gilt zunächst nur für objektive Vorgänge, wo es durch die Erfahrung zu verifizieren ist, und darf nicht ohne weiteres auf die Beziehung zwischen objektivem und subjektivem Geschehen übertragen werden. Ja noch mehr, die Erkenntnis, dass A die Ursache von B sei, ist auch im Gebiete der objektiven Wirklichkeit erst dann möglich, wenn man über die zeitliche Beziehung zwischen A und B (oder ihnen ähnlichen Objekten A′, B′, A″ B″, usw.) im reinen ist, da es sonst ungewiss bliebe, ob A von B oder B von A verursacht ist. Wir besitzen kein

Mittel, es zwei Objekten „a priori“ anzusehen, welches von ihnen besser zur Ursache, welches besser zur Wirkung geeignet ist, vielmehr kann uns nur die Beobachtung der Zeitfolge zur Einsicht in den kausalen Zusammenhang verhelfen. Ebenso dürfen wir auch über das zeitliche Verhältnis zwischen Objekt und Wahrnehmung keinerlei Aufklärung durch Annahme einer kausalen Beziehung zu gewinnen hoffen, vielmehr kann die letztere nur aus der ersteren erschlossen werden und so bleibt uns nichts anderes übrig, als nach Beobachtungen zu suchen, die uns direkt über das temporale Verhältnis Auskunft geben. Da bietet sich nun vor allem die Tatsache dar, dass die Reaktion auf eine Wahrnehmung stets um eine messbare Zeit später erfolgt, als der wahrgenommene objektive Vorgang (Reiz) stattfindet. Doch behaupte ich, dass auch diese Erfahrung nichts von einer zeitlichen Beziehung zwischen Objekt und Wahrnehmung enthält. Was beobachtet wird, ist nichts als der Zeitabstand zwischen zwei objektiven Vorgängen, nämlich der Auslösung des Reizes und der Ausführung der reagierenden körperlichen Bewegung. Stellen wir uns einmal auf den von uns bekämpften Standpunkt der inhaltlichen Verschiedenheit zwischen Objekt und Wahrnehmung, wer bürgt dann dafür, dass nicht das „psychische“ Geschehen von dem „materiellen“ durch irgend eine uns unbekannte längere Zeitstrecke getrennt ist, dass der materielle Vorgang innerhalb des Gehirnes eine gewisse Zeit braucht, um die Wahrnehmung als Wirkung aus sich heraus zu erzeugen? Merken würden wir jedenfalls nicht das geringste davon, wenn wir alle Dinge vielleicht erst 10 Minuten später wahrnehmen würden, als sie in Wirklichkeit auftreten, wenn gleichsam die Uhr der subjektiven Wirklichkeit gegenüber der objektiven um so viel nachginge. Ich sage natürlich nicht, dass es so ist, ich sage nur, dass eine Beobachtung über den Eintritt der Wahrnehmung nicht vorliegt, die sie in Beziehung zu dem objektiven Geschehen setzen würde. Nur unter einer weiteren Voraussetzung liesse sich der Eintritt der Wahrnehmung mit einem gewissen

Grad von Genauigkeit objektiv festlegen, wenn man nämlich annimmt, dass die Wahrnehmung nicht nur dem Reize folgen, sondern auch der Reaktion vorangehen müsse; in diesem Falle wäre sie auf die Zeitstrecke zwischen Reiz und Reaktion festgelegt. Allein es ist klar, dass diese letztere Annahme ebensowenig eine Erfahrung wiedergibt, noch auch durch eine solche zu kontrollieren ist wie die analoge über das zeitliche Verhältnis zwischen Reiz und Wahrnehmung. Aber wir sind vielleicht ungerecht, und verlangen einen Nachweis, der zwar bei der Mangelhaftigkeit unserer Beobachtungsmittel nicht zu erbringen ist, der aber bei einer an sich denkbaren Vervollkommnung derselben möglich wäre. Nehmen wir einmal den allergünstigsten Fall an, der denkbar ist. Es soll ein Beobachter durch Verfeinerung der Sinne oder durch Benutzung von Instrumenten in den Stand gesetzt sein, direkt alle Vorgänge in meinem Nervensystem zu sehen. Würde er, wenn ich aufgefordert würde, sobald ich ein Objekt wahrnehme, eine reagierende Bewegung auszuführen, nicht imstande sein festzustellen, in welcher objektiven Zeit die Wahrnehmung eintritt? Offenbar wäre das nicht der Fall. Was er sähe, wäre die Fortsetzung der Nervenbewegung vom Sinnesorgan zum Gehirn, die dadurch an dieser Stelle bewirkte Auslösung von Spannungen, eine zentrifugale Nervenerregung, endlich eine Muskelkontraktion; alles objektive Vorgänge, an deren Wirklichkeit niemand zweifelt, die uns aber hier nicht weiter bringen; was er nicht sehen würde, ist nämlich der Eintritt der fraglichen Wahrnehmung. Da unser Körper ein objektiv wirklicher Mechanismus ist, der den physikalisch-chemischen Gesetzen und nur diesem folgt, so kann kein noch so scharfsichtiges Auge über den Zeitpunkt der Wahrnehmung auch nur die geringste Beobachtung machen. Jede Aussage, die wir trotzdem darüber machen, stützt sich nicht auf Erfahrung und muss daher als metaphysich bezeichnet werden. Die hier versuchte Zeitstrecke oder vielmehr zeitliche Beziehung könnte nur dann als Gegenstand einer möglichen Erfahrung gelten, wenn

die Wahrnehmung einer Wahrnehmung wenigstens denkbar wäre und wenn sich feststellen liesse, dass sie von der Wahrnehmung des Objektes durch andere Vorgänge, etwa die Bewegung eines Uhrzeigers, getrennt wäre. Nun kann wohl eine Wahrnehmung reproduziert werden, sie kann mit anderen Wahrnehmungen in assoziative Beziehungen treten, aber auch die kühnste Phantasie kann sich nicht vorstellen, wie die unmittelbare Wahrnehmung einer Wahrnehmung, die von der Wahrnehmung des Objektes zeitlich getrennt wäre, aussieht, von ihr zu sprechen ist daher purer Nonsens. Ich nehme wohl den Blitz wahr, und ich kann mich später dieser Wahrnehmung erinnern, ganz ausgeschlossen ist es aber, an mir oder anderen wahrzunehmen, wie auf den Blitz nach einer gewissen Zeit seine Wahrnehmung folgt. Beides ist ein und derselbe Inhalt, der je nach dem Zuge der Assoziationstätigkeit objektiv oder subjektiv bewertet werden kann, die Frage nach einem zeitlichen Verhältnis hat jedoch nicht den geringsten Sinn.

Wir haben also gesehen, dass Beobachtungen über Reaktionszeiten nicht das geringste über die zeitliche Beziehung zwischen Objekt und Wahrnehmung aussagen, dass sie also unserer Theorie, dass beides ein und derselbe Inhalt ist, der nur eine verschiedene Wirklichkeitsbewertung erfährt, niemals gefährlich werden können. Dagegen gibt es andere Erfahrungen, durch die wir zeitliche Beziehungen zwischen objektivem und subjektivem Geschehen kennen lernen, doch sind dazu nicht ein Inhalt, sondern selbstverständlich zwei erforderlich. Derartige Erfahrungen können wir fast andauernd machen, wenn wir gleichzeitig auf die Vorgänge um uns und „in“ uns achten. Ein Beispiel ist schon am Anfang dieser Erörterung angeführt (S. 306). Am wichtigsten sind jedoch diejenigen Erfahrungen, welche uns allgemeingültige temporale Beziehungen zwischen Vorgängen beider Art zeigen. Wir kennen sie schon, denn es sind dieselben, die mit den wichtigsten Anlass zur Entstehung subjektiver W-Vorgänge abgeben (vgl. S. 282). Wir bemerken nämlich,

dass jeder objektive Vorgang, der die Einwirkungen eines Wahrnehmungsobjektes auf die Nervenendigungen oder die Fortpflanzung dieser Einwirkung durch den Nerv zum Gehirn hindert, sei es eine Seitwärtsbewegung des Sinnesorgans oder des Objekts, oder das Dazwischentreten eines neuen Objekts, z. B. der Augenlider, oder das Durchschneiden des Nerven, dem als wirklich bewerteten Inhalt die Wirklichkeitsfarbe entzieht. Dieser letztere Vorgang ändert im Bereich der objektiven Wirklichkeit nicht das geringste, da die Inhalte genau nach derselben Kategorie wie vorher assoziiert werden können, dagegen bildet er ein subjektives Geschehen. Über die zeitliche Beziehung zwischen objektivem und subjektivem Vorgang kann hier gar kein Zweifel herrschen. Können wir es doch sogar in manchen Fällen verfolgen, wie, nachdem der objektive Vorgang vorüber ist, der Inhalt seine subjektive Wirklichkeitsfarbe stufenweise einbüsst, indem ein rasch verblassendes Nachbild den Übergang zwischen Wahrnehmungs- und Reproduktionscharakter herstellt. Wir haben hier also, was wir suchen, eine Erfahrung, die uns eine zeitliche Beziehung zwischen objektivem und subjektivem Geschehen liefert. Nur gilt diese Beziehung nicht zwischen Objekt und seiner Wahrnehmung, denn das ist nur ein einziger Inhalt, sondern zwischen einem objektivem Vorgang und der subjektiv bewerteten Änderung in der Wirklichkeitsfarbe eines Inhaltes. Fragt man nun weiter, ob dieses von uns anerkannte zeitliche Verhältnis ausserdem noch als ein kausales aufzufassen sei, so ist darauf zu erwidern, dass das schliesslich Sache der Bezeichnung ist. Prüfen wir die Sache genauer, so finden wir, dass das fragliche Verhältnis insofern mit den zwischen Objekten bestehenden kausalen Beziehungen gleichartig ist, als es zeitlicher Natur ist und als wir auf Grund der Erfahrung davon überzeugt sind, dass auf den Eintritt des einen Vorganges der andere allemal folgt. Allein ein kleiner Unterschied liegt doch vor: wir halten Ausnahmen hier für weit eher möglich als auf physikalischem oder chemischem Gebiet. Wer an krankhafter Lebhaftigkeit der

Phantasievorstellungen leidet, sieht vielleicht ein Objekt, nachdem er das Auge geschlossen, in der gleichen sinnlichen Lebendigkeit wie vorher. Derartige Ausnahmen halten wir gegenüber den physikalischen oder chemischen Gesetzen für ganz unmöglich, hier aber wundern wir uns nicht allzusehr über sie. Aber auch abgesehen hiervon, empfiehlt es sich, den Begriff der Kausalität entweder auf das subjektive Geschehen für sich und das objektive für sich oder allein auf das letztere zu beschränken und ihn dann, wie neuerdings vorgeschlagen, auf die Verwandlung der Energieformen zu beziehen. Will man von einer derartigen Beschränkung nichts wissen, so muss man eine Spaltung des Kausalitätsfadens da annehmen, wo durch objektives Geschehen die Wirklichkeitsfarbe von Inhalten beeinflusst wird. Dem Schliessen der Augen z. B. folgen gewisse objektive Ereignisse, etwa Luftwirbel in der Umgebung des Lides, die dem Gesetze von der Erhaltung der Energie gemäss sind, aber ihm folgt auch, wie wir gesehen, ein subjektives Geschehen, das Verschwinden der Wirklichkeitsfarbe; diese Folgeerscheinung aber wird dem Vorhergehenden in ganz anderer Weise assoziiert als die erstgenannte und dieser Unterschied ist wichtig genug, um es zum mindesten als bedenklich erscheinen zu lassen, in beiden Fällen von kausalen Beziehungen zu reden. Doch ist die Frage der Terminologie natürlich von geringer Bedeutung, wenn man nur über den Sachverhalt im klaren ist.

Beschreibung und Einschränkung.

Von **Julius Pikler**, Budapest.

Inhaltsübersicht:

1. Mach's neue Definition der Naturgesetze als Einschränkungen „statt des eingebürgerten Wortes: Beschreibung". Zwei Fragen: a) Ist Einschränkung nur ein neues Wort für dieselbe Sache, oder bedeutet Einschränkung etwas anderes als Beschreibung? b) Ist — wenn letzteres gilt — Wissenschaft Einschränkung oder Beschreibung? 2. Beschreibung weder bei Kirchhoff 3. noch bei Mach und seinen Anhängern mit Einschränkung gleichbedeutend. 4. Eine Einschränkung kann durch sprachliche Beschreibung nur in dem Falle mitgeteilt werden, wenn der Angeredete auch die in der Beschreibung nicht bezeichneten ausgeschlossenen Möglichkeiten aus eigener Wahrnehmung kennt. Auch das Verständnis der sprachlichen Mitteilung einer blossen Beschreibung setzt seitens des Angeredeten oft die Kenntnis derselben ausgeschlossenen Möglichkeiten voraus, welche der Mitteilende kennt. 5. 6. Nicht blosse Beschreibung, sondern Einschränkung Aufgabe der Wissenschaft. 7. Material der Wissenschaft nicht ein systemloser Haufe von Empfindungen, sondern teilweise zueinander im Verhältnis des Gegensatzes stehende Empfindungen, welche zu Fragen Anlass geben. Ziel der Wissenschaft nicht den Zusammenhang jener Empfindungen festzustellen (dies nur Mittel), sondern diese Fragen zu entscheiden. 8. Gesetze dürfen keine Beschreibungen enthalten, welche zum Zwecke der Einschränkung nicht nötig sind. 9. Weitere Ausführung des unter 7. Dargelegten. 10. Die Wissenschaft versteht unter Wahr oft das in Ansicht der Einschränkung Nützliche. 11. Nur experimentell feststellbare Unterscheidungen sind nicht „Beschreibungen der in der Natur vorkommenden" (Kirchhoff) Tatsachen. 12. Rückblick. 13. Wissenschaft leitet unsere Handlungen durch Einschränkung ihrer denkbaren Folgen. 14. Kenntnis der Natur praktisch zum Zwecke dieser Einschränkung nötig und nur in dem entsprechenden Umfang. 15. Weitere Ausführung des unter 13. Ausgesagten.

Einleitung.

1. In neuester Zeit (1905) hat Ernst Mach auf die Frage „Was bedeutet der Ausdruck: Naturgesetze?" folgende Antwort gegeben: „Ihrem Ursprunge nach sind die „„Naturgesetze"" Einschränkungen, die wir unter Leitung der Erfahrung unserer Erwartung vorschreiben." Und Mach fügt hinzu: „Statt des schon in der Diskusion zwischen Mill und Whewell auftretenden und seit Kirchhoff eingebürgerten Wortes „„Beschreibung"" möchte ich hier durch den Ausdruck „„Einschränkung der Erwartung"" auf die biologische Bedeutung der Naturgesetze hinweisen.[1])"

Ich teile die Ansicht, dass es geboten sei, die gewöhnlich Beschreibung genannte Funktion der Wissenschaft

[1]) Erkenntnis und Irrtum, S. 141, 142.

(sei sie nun die einzige Funktion derselben oder eine neben der anderen der Erklärung) als Einschränkung zu bezeichnen[1]). Ich erlaube mir aber auf den folgenden Blättern einige erläuternde Bemerkungen über den Sinn dieser Ansicht. Diese Bemerkungen sollen sich auf zwei Fragen beziehen:

a. Die Darstellung MACH's lässt einerseits einigermassen die Auslegung zu, als handle es sich bei der Auffassung der Wissenschaft als Einschränkung nur um ein neues Wort. Sagt doch MACH: „Statt des Wortes Beschreibung möchte ich durch den Ausdruck Einschränkung" . . . . . usw. Andererseits will MACH mit jener Auffassung eine Seite der Wissenschaft hervorkehren, welche durch den Ausdruck „Beschreibung" nicht gedeckt wird, nämlich die biologische, welche nach MACH auch die ursprüngliche ist. Dies aber setzt voraus, dass „Einschränkung" eine andere Sache sei, als Beschreibung. Es fragt sich nun: welche von den beiden Deutungen jener Auffassung ist die richtige? Ich glaube diese Frage zugunsten der zweiten Deutung entscheiden zu müssen.

b. Wäre die erste, die bloss verbale Deutung die entsprechende, so hätte es keinen Sinn, zu fragen, welche von den beiden Auffassungen der Wissenschaft (oder der in Rede stehenden Funktion derselben) die richtige sei, die Beschreibungs- oder die Einschränkungsauffassung. Doch auch wenn wir die zweite, die sachliche Deutung gelten lassen, könnten beide Auffassungen richtig sein; denn es wäre möglich, dass sowohl die eine als die andere ein Merkmal der Wissenschaft angibt, welches ausreicht, die Wissenschaft zu definieren, erkennen zu lassen. Im Falle dieser Deutung wäre jedoch auch das möglich, dass nur eine der beiden

[1]) Vielleicht darf es erwähnt werden, dass ich diese auch nach MACH (daselbst) naheliegende Ansicht schon vor dem Erscheinen des Werkes MACH's, und zwar seit fünf Jahren, mündlich öfters ausführlich dargelegt habe, so in meinen Universitätsvorlesungen, dann in Privatgesprächen mis Dr. G. VAILATI (Florenz), Prof. F. SOMLO, Universitätsdozent Dr. G. ZEMPLÉN, Unterstaatsanwalt A. SZÉKELY (Budapest) u. m. a. Vergl. auch mein Das Grundgesetz alles neuropsychischen Lebens. S. VIII. und 163—169.

Auffassungen richtig sei. Auch diesbezüglich gestattet MACH's Darlegung beide Interpretierungen. Denn einerseits soll die von ihm dargelegte Auffassung nur eine Seite der Wissenschaft unter mehreren bezeichnen, andererseits teilt er jene Auffassung „statt" der üblichen mit. — Ich glaube diese Frage in dem Sinne beantworten zu dürfen, dass von den beiden Auffassungen nur die Einschränkungsauffassung richtig, die so sehr „eingebürgerte" Definition der Wissenschaft als Beschreibung hingegen falsch ist.

Erste Frage: Verhältnis zwischen Beschreibung und Einschränkung.

2. Um diese Beantwortung der beiden Fragen zu begründen, muss ich nun feststellen, was ich unter Einschränkung der Erwartung und was die Vertreter der üblichen Auffassung unter Beschreibung verstehen.

Unter Einschränkung der Erwartung verstehe ich, dass das Subjekt, während es eine Erwartung hegt[1]), sich dessen bewusst ist, dass eventuell eine ihrem Sinne nach die erwartete ausschliessende Tatsache oder verschiedene ihrem Sinne nach sowohl die erwartete, wie einander ausschliessende Tatsachen zu erwarten wären, diese aber eben durch den Sinn der erwarteten Tatsache jetzt ausgeschlossen seien; kurz: dass das Subjekt, während es eine Tatsache erwartet, sich anderer ihrem Sinne nach dieselbe ausschliessender, jetzt aber ausgeschlossener Möglichkeiten bewusst ist.

Die Verbreitung der Auffassung der Wissenschaft als Beschreibung fängt mit KIRCHHOFF an. Dieser gibt keine ausdrückliche Erklärung des Sinnes, in welchem er das Wort gebraucht, wohl aber eine mittelbare, denn er definiert den

[1]) In der Frage „Ist Wissenschaft Einschränkung oder Beschreibung?" ist eigentlich das biologische Moment einer auf die Zukunft bezüglichen Erwartung in betreff des Wesens der Wissenschaft offenbar nebensächlich, indem Wissenschaft, wenn sie tatsächlich Einschränkung ist, Einschränkungen auch in bezug auf die (nicht wahrgenommene) Gegenwart oder Vergangenheit enthält. Die Worte Erwartung und Möglichkeit mögen daher vom Leser in diesem weiteren, auch die Gegenwart und die Vergangenheit umfassenden Sinne ausgelegt werden.

Ausdruck „vollständige Beschreibung". Die betreffende Stelle lautet: „Es soll die Beschreibung der Bewegungen eine vollständige sein. Die Bedeutung dieser Forderung ist vollkommen klar: es soll eben keine Frage, die in Betreff der Bewegung gestellt werden kann, unbeantwortet bleiben"[1]). In dieser Begriffsbestimmung der vollständigen Beschreibung ist auch die Begriffsbestimmung der Beschreibung überhaupt enthalten. Denn ist eine vollständige Beschreibung eine Beantwortung aller Fragen, welche gestellt werden können, so ist eine Beschreibung überhaupt eine Beantwortung von Fragen, welche gestellt werden können.

Diese Definition genügt, um die erstere der hier zu behandelnden Fragen in bezug auf KIRCHHOFF zu erledigen. Beschreibung nach dieser KIRCHHOFF'schen Definition ist der Einschränkung im obigen Sinne nahe verwandt. Denn eine Frage enthält das Bewusstsein mehrerer Möglichkeiten, und die Beantwortung einer Frage ist eine Einschränkung. Doch ist die KIRCHHOFF'sche „Beschreibung" mit Einschränkung im obigen Sinne keineswegs identisch. Denn diese ist eine Antwort auf eine tatsächliche Frage, jene eine zu Diensten stehende Antwort auf Fragen, welche gestellt werden können. Die erstere setzt voraus, dass derjenige, in dessen Bewusstsein Wissenschaft vorhanden ist, gleichzeitig tatsächlich fragt, die letztere nur, dass er fragen kann.

3. Suchen wir nun den Sinn des Wortes bei denjenigen Schriftstellern festzustellen, welche nach KIRCHHOFF die Wissenschaft als Beschreibung bezeichnen, oder ihre Auffassung — möge sie auch aus früherer Zeit als diejenige KIRCHHOFF's stammen, wie dies betreffs MACH's in seinen älteren Schriften der Fall ist — als derjenigen KIRCHHOFF's nahe verwandt erklären, so finden wir, dass sie vor allem darlegen, dass die Beschreibung mittelst der Sprache geschieht. Mittelst der Sprache werden Tatsachen mitgeteilt, Wahr-

[1]) Vorlesungen über Mathematische Physik (I). Mechanik S. 1.

nehmungen vorweggenommen und erspart, wird die Wirklichkeit wiedergespiegelt. Die Beschreibung ist also nach diesen Autoren eine sprachliche Mitteilung von Urteilen, und das Beschreibende in diesen Urteilen besteht darin, dass diese Urteile sich auf die Wirklichkeit beziehen, diese wiederspiegeln. Ich glaube aber nicht zu irren, wenn ich annehme, dass die Vertreter dieser Auffassung das Wesentliche der Wissenschaft und der Beschreibung nicht in der sprachlichen Mitteilung, sondern in dem Besitz und dem Fällen von Urteilen, in der Beziehung der letzteren zu den Tatsachen, in der Wiederspiegelung dieser, in der Vorwegnahme von Wahrnehmungen erblicken, dass sie den Besitz und den Selbstgebrauch solcher Urteile ohne sprachliche Mitteilung derselben gleichfalls Wissenschaft und Beschreibung des Tatsächlichen nennen, und dass sie die sprachliche Mitteilung nur aus dem Grunde in den Begriff der Wissenschaft hineinnehmen, weil ein sich auf den Selbstgebrauch beschränkendes, verschwiegenes Wissen ein Ausnahmsfall und die sprachliche Mitteilung der Wissenschaft von grösster sozialer Wichtigkeit ist. Ich glaube daher nicht unrichtig vorzugehen, vielmehr das Wesentliche vor Augen zu halten, wenn ich in ihrem Begriff der Beschreibung von der sprachlichen Mitteilung absehe, und in diesem Sinne die oben gestellten zwei Fragen in bezug auf sie zu beantworten beabsichtige. Das Wort Einschränkung im obigen Sinne kann gleichfalls sowohl in bezug auf den Selbstgebrauch als auf die sprachliche Mitteilung verstanden werden, je nachdem jemand, der sich mehrerer einander ausschliessender Möglichkeiten bewusst ist, durch eigenes Denken oder durch die sprachliche Mitteilung eines anderen veranlasst wird, nur eine oder einen Teil dieser Möglichkeiten zu erwarten. Ich will aber auch in bezug auf die Einschränkung die sprachliche Mitteilung, als unwesentlich, nicht in den Begriff hinein nehmen. Trotzdem will ich mich auch mit der sprachlich mitgeteilten Beschreibung und Einschränkung beschäftigen, aber nur darum, weil in bezug auf dieselben die Beantwortungen

der gestellten Fragen in einem besonderen Lichte erscheinen und neue Stützen gewinnen. Ich werde die sprachlich mitgeteilte Beschreibung und Einschränkung Beschreibung und Einschränkung f. a. (für andere) nennen, jene Worte schlechthin sollen sich fortan nur auf den Selbstgebrauch beziehen.

Ueber das Verhältnis seiner Lehre zu derjenigen KIRCHHOFFS äussert sich MACH u. a. in dem Vorwort zur ersten Auflage der Mechanik und auf S. 41 der vierten Auflage der Analyse der Empfindungen. Die sehr zahlreichen anderen Schriftsteller, welche in erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Veröffentlichungen oder in spezialwissenschaftlichen Arbeiten die Wissenschaft als Beschreibung bezeichnen, nennen gewöhnlich KIRCHHOFF, MACH und AVENARIUS als Urheber dieser Lehre (wie auch MACH selbst[1]) hervorhebt, dass AVENARIUS zu mit den seinigen höchst verwandten Anschauungen selbständig gelangt ist). Hierbei wird der Sinn des KIRCHHOFF'schen Schlagwortes, welches sein Urheber ja nur mit einigen kargen erläuternden Worten begleitet, regelmässig durch die MACH'schen Ausführungen erklärt.

Aus diesem Grunde und weil AVENARIUS auf das KIRCHHOFF'sche Wort sich in seinen Werken nirgends bezieht, behandle auch ich im Text nur die MACH'schen Formulierungen. Hier sei aber auch AVENARIUS' Stellung zu unseren beiden Fragen ganz genau angegeben.

AVENARIUS bezeichnet das, was KIRCHHOFF Beschreibung und MACH Mitteilung, Wiederspiegelung der Tatsachen, Vorwegnahme der Wahrnehmungen, Anpassung der Gedanken an die Tatsachen nennt, als „theoretische Apperzeption". In dieser „treten zwei Vorstellungsmassen in gegenseitige Durchdringung zum Zwecke einer inhaltlichen Bestimmung bez. Charakterisierung derjenigen, welche als die relativ unbestimmtere in den Prozess eingetreten ist[2])". Die theoretische Apperzeption hat zwei Arten: das einfache Wiedererkennen und das Begreifen, je nachdem die apperzipierende Vorstellung „eine Besonderheit oder eine Allgemeinheit, eine Einzelvorstellung oder ein Begriff ist." Die erstere ist Gegenstand der Wissenschaften, welche „die Erscheinungen uns nur aufzeichnen und beschreiben", die letztere ist Gegenstand „der Wissenschaft in besonderem Sinne[3])".

Wie ersichtlich, benennt AVENARIUS nur die im minimalen Masse „einfache" (KIRCHHOFF) oder „ökonomische" (MACH) Beschreibung mit diesem Worte; sowohl diese, wie die „zweckmässigere" und „zweckmässigste" Beschreibung bezeichnet er mit dem allgemeinen Ausdruck „theoretische Apperzeption". Hierbei scheint ihm eine Einschränkung unter verschiedenen Möglichkeiten wenigstens klar und entschieden und als eine bedeutungsvolle Sache nicht vorzuschweben. Denn er gedenkt der Naturgesetze in folgenden Bestimmungen: „Daher betrachten alle Wissenschaften, welche auf ein Begreifen abzielen, ihre Aufgabe als erfüllt, wenn sie "aus ihren Materien „diejenigen Begriffe abgeleitet haben, welche am völligsten die Gesamtheit der Erscheinungen umfassen: das sind die allgemeinsten Begriffe und die höchsten Gesetze. Denn auch die Gesetze sind begriffliche Apperzeptionen; nur beziehen sie sich nicht, wie die Begriffe im engeren Sinne, auf die

[1]) Analyse 4. Aufl., S. 38—46.

[2]) Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses, S. 12.

[3]) A. a. O. S. 23 u. 25.

Eigenschaften gleichartiger Dinge, sondern auf die Eigenschaften gleichartiger Vorgänge. Daher stellt das Suchen nach Gesetzen genau dasselbe Streben zu begreifen dar, wie das Streben, in Begriffen zu denken, und hat, wie dieses, seine Wurzel im Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Daher hat auch das Gesetz .... keine andere objektive Gültigkeit als der Begriff, und beider objektive Gültigkeit beruht nur auf der Erfahrung der unter ihnen subsumierten Einzeldinge und Einzelvorgänge". In diese Ausführungen könnte der Gedanke des Einschränkens höchstens nur in dem Falle hineininterpretiert werden, wenn man den Satz, dass die allgemeinsten Begriffe und die höchsten Gesetze die Gesamtheit der Erscheinungen umfassen, dahin verstehen wollte, dass in denselben nicht enthaltene Erscheinungen durch dieselben aus der Wirklichkeit bewusst ausgeschlossen werden. Doch wäre dies offenbar eine unrichtige Interpretation, denn jener Satz will offenbar nur so viel sagen, dass das höchste Ziel der Wissenschaft mit der Aufstellung von allgemeinsten Begriffen und Gesetzen, welche alle Erscheinungen umfassen, erreicht ist, er denkt aber nicht an die Feststellung dessen, dass es andere denkbare Erscheinungen nicht gibt. Dies zeigt sich auch darin, dass als Funktion der Gesetze nur die einheitliche Apperzeption vieler verschiedener Vorgänge, also die Oekonomie, nicht aber die Eindeutigkeit bezeichnet wird. Endlich sei als weiterer Beweis gegen eine solche Interpretierung an die Tatsache erinnert, dass es PETZOLDT'[1]) vorbehalten blieb AVENARIUS gegenüber auszuführen, dass Bewusstsein mit „Abhebung" identisch sei, dass „sich einer Sache bewusst sein dasselbe ist wie entgegengesetzte psychische Werte vorfinden", während bei AVENARIUS die Abhebung (das Prävalenzial) ein Spezialcharakter ist.

In Verbindung hiermit will ich auch der Stellung PETZOLDT's zu unserem Gegenstand gedenken. PETZOLDT schliesst sich der AVENARIUS-MACH'schen Auffassung an, nach welcher das einzige Ziel der Wissenschaft darin besteht, „Tatsachen festzustellen und zu natürlichen, durch ihre Aehnlichkeit bedingten Gruppen zu vereinigen[2])." Er bezeichnet dieses Verfahren mit dem KIRCHHOFF'schen Ausdruck Beschreibung. „Das Feststellen einer Tatsache und ihre Einordnung in das allmählich erwachsende System aller Tatsachen besteht in nichts anderem als in der begrifflichen Charakterisierung der Teile und Seiten und schliesslich auch des Ganzen dieser Tatsache. Man nennt eine solche begriffliche Charakterisierung eine Beschreibung." Der in dieser Definition der Beschreibung enthaltene Hinweis auf ein „System aller Tatsachen" und auf das begriffliche Charakterisieren (welches ja immer, wie P. selbst[3]) in einem anderen Zusammenhange darlegt, mittelst Einschränkung, mittelst Gegenüberstellung geschieht), würde den Gedanken nahe legen, dass PETZOLDT unter Beschreibung Einschränkung versteht, wenn uns sein ganzes Buch nicht belehrte, dass ihm dies nicht viel deutlicher vor Augen steht, als AVENARIUS und MACH vor „Erkenntnis und Irrtum". Zwar legt PETZOLDT bekanntlich grosses Gewicht auf die „Eindeutigkeit" in den Aussagen der Wissenschaft, doch macht er diesen Gedanken in dem hier behandelten einfachsten Sinn nicht geltend. Trotz seiner genannten Ansicht über Abhebung und seiner scharfen Formulierung „alle unsere Begriffe .... sind Relationsbegriffe"[4]) hat er nichts daran auszusetzen, dass MACH die Wissenschaft aus einem

[1]) PETZOLDT, Einführung i. d. Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. I, S. 139 u. ff.

[2]) A. a. O. Bd. II, S. 287.

[3]) A. a. O. Bd. II, S. 300.

[4]) Daselbst.

systemlosen Haufen von Empfindungen hervorgehen lässt[1]). Nichtsdestoweniger steht von allen Repräsentanten der Beschreibungsauffassung PETZOLDT der klaren Einschränkungsauffassung am nächsten. .

Erwägen wir nun unsere erstere Frage auch in betreff der Beschreibung in der dargelegten nach-KIRCHHOFF'schen Deutung. Auch laut dieser Begriffsbestimmung ist die Beschreibung der Einschränkung nahe verwandt. Dies zeigt sich vorerst darin, dass eine Einschränkung immer mittelst einer Beschreibung zustande kommt. Doch ist Beschreibung auch nach dieser Begriffsbestimmung mit Einschränkung nicht identisch, denn eine Einschränkung kommt mittelst einer Beschreibung nur dadurch zustande, dass gleichzeitig verschiedene Möglichkeiten im Bewusstsein vorhanden sind. Möge vielleicht eine Beschreibung nie ohne Einschränkung stattfinden (s. w. u.), so kann doch das bloss beschreibende Element in dem Bewusstseinszustande isoliert werden, man kann von der Einschränkung abstrahieren. Können doch mit derselben Beschreibung sehr verschiedene Einschränkungen verbunden sein. Dieser Umstand ist auch abgesehen von der Theorie der Wissenschaft sehr wichtig, was sich darin zeigt, dass die verschiedenen Einschränkungen, welche durch dieselbe Beschreibung vermittelt werden können, von sehr verschiedenen Gefühlen (Graden von Lust und Unlust, Überraschung) begleitet sein können. Die Erwartung, eine Hütte als Wohnung zu besitzen, ist dem Wilden, der kein besseres Heim kennt, höchst angenehm, dem Kulturmenschen peinlich; die Erwartung, dass der bestehende Staat, das bestehende Recht, die bestehende Sitte weiterbestehen wird, erfüllt den Menschen, der sich keine bessere Einrichtung vorstellen kann, mit Hochgefühl, während sie den zu einer höheren Konzeption Befähigten kälter lässt, und in ihm die entgegengesetzte Erwartung jenes Hochgefühl erwecken kann.

Doch auch in einer anderen Beziehung zeigt sich die Verwandtschaft der Beschreibung mit der Einschränkung. Es kann nämlich gefragt werden, ob nicht eine jede Be-

[1]) Vgl. unten Abschn. 7.

schreibung mit einer Einschränkung verbunden sei, ob nicht bei jeder Erwartung eine andere Möglichkeit oder andere Möglichkeiten im Bewusstsein vorhanden seien. Ich glaube diese Frage bejahend beantworten zu müssen. Ich finde, eine Einschränkung sei zur Beschreibung ebenso notwendig wie eine Beschreibung zur Einschränkung. Ja, definieren wir Einschränkung als Ausschliessung anderer Möglichkeiten nicht nur bei Erwartungen, sondern auch bei Empfindungen (Wahrnehmungen) und Erinnerungen, so glaube ich, dass auch diese nicht ohne Einschränkung möglich sind. Kein Urteil ohne Einschränkung! Ja, auch keine Vorstellung ohne das gleichzeitige Dasein einer Vorstellung gegensätzlichen Sinnes! Dies scheint mir die Analyse meines Bewusstseins zu ergeben[1]). Sollte ich mit dieser Antwort recht haben, so würde dies, wie oben schon gezeigt wurde, dennoch nicht beweisen, dass Beschreibung und Einschränkung identisch seien. Gibt man die Richtigkeit jener Antwort nicht zu, so kann noch gefragt werden, ob eine Beschreibung nicht wenigstens die gleichzeitig nicht unbedingt zum Bewusstsein kommende Kenntnis (den blossen Besitz der Kenntnis, die vorangegangene Erfahrung) von Tatsachen voraussetzt, welche im Verhältnis des gegenseitigen Ausschliessens zu jenen Vorstellungen stehen, aus denen das beschreibende Urteil besteht? Diese Frage wird gewiss niemand verneinend beantworten. Es ist offenbar unmöglich, eine Vorstellung zu hegen, wie schon eine Empfindung (Wahrnehmung) zu erleben, ohne die Kenntnis einer Tatsache, welche im Verhältnis des gegenseitigen Ausschliessens zur vorgestellten, empfundenen, wahrgenommenen Tatsache steht[2]). Auch diese Behauptung widerspricht offenbar nicht der These, dass Beschreibung und

[1]) Vgl. hierzu die folgende Anmerkung.

[2]) Die Frage, wie bei dieser Annahme die Wahrnehmung des zuerst einwirkenden Gliedes des Wahrnehmungs- (Vorstellungs-) Paares möglich sei, löst sich wie folgt. Das zuerst einwirkende Glied wird nicht wahrgenommen, beim Einwirken des zweiten Gliedes wird dieses im Gegensatz zum ersteren wahrgenommen, welch letzteres als Erinnerung zum Bewusstsein kommt, ohne dass es früher wahrgenommen wäre.

Einschränkung zwei verschiedene Dinge sind. Sollte aber diese Behauptung irrig sein, so würde dies mit jener These noch mehr in Einklang stehen: nicht nur blieben Beschreibung und Einschränkung auch in diesem Falle verschieden, sie wären sogar noch weniger verwandt, als bei dem entgegengesetzten Sachverhalt.

Jene Behauptung darf aber nicht missverstanden werden. Es könnte nämlich leicht geglaubt werden, dass nach jener Ansicht das Hegen einer Vorstellung bezw. das Erleben einer Wahrnehmung die Kenntnis von solchen ausschliessenden Tatsachen voraussetze, welche unter dasselbe proximum genus gehören, dass also z. B. die Wahrnehmung und die Vorstellung von Grün, hoher Ton, die Kenntnis einer anderen Farbe, eines niedrigen Tones voraussetzen. Ich halte diesen Irrtum für naheliegend, weil ich selbst lange Zeit in demselben stak. Er ist ein Irrtum, weil zu einer Wahrnehmung bezw. zum Hegen einer Vorstellung schon die Kenntnis einer ausschliessenden oberen Art genügt; so genügt zur Hegung der Vorstellung Grün, hoher Ton schon die Kenntnis von Farblos, Stille[1]). Denn ich könnte das Grün, den hohen Ton wahrnehmen bezw. mir vorstellen, im Gedanken „beschreiben", wiedererkennen, auch wenn ich keine andere Farbe, keinen niedrigen Ton kennen würde, nur die Einschränkung in bezug auf diese wäre in diesem Falle unmöglich. Ich würde nämlich in diesem Falle grüne Farbe nur zu Farblosigkeit, hohen Ton nur zu Stille bezw. zu Nichts in Gegensatz stellen, nicht aber zu anderer Farbe, niedrigem Ton, welche ich noch nicht kenne, und ich würde nicht wissen, dass jene von mir gekannte grüne Farbe, jener von mir gekannte hohe Ton Arten eines allgemeinen Begriffes Farbe, Ton sind. Jede Empfindung erscheint vorerst

[1]) Es genügt eigentlich zu jeder Wahrnehmung wie zur Hegung einer jeden Vorstellung schon die Kenntnis von Nichts. Die Allgemeinvorstellung Nichts stammt jedoch erst aus späterer Verallgemeinerung: zuerst entsteht eine bloss relative Nichtsvorstellung, wie Farblosigkeit, Stille, je nachdem jene Vorstellung im Gegensatz zu einer oder einer anderen Art von positiver Wahrnehmung bewusst wird. (Vgl. die vorige Anm.).

als ein Einfaches; dass sie verschiedene Seiten (spezielle Qualität, Intensität usw.) besitzt, wird erst dadurch bewusst, dass sie anderen positiven Empfindungen entgegengesetzt wird. Diese Tatsache zeigt wieder, dass Beschreibung und Einschränkung zwei verschiedene Dinge sind. Jede Beschreibung ist mit irgend einer Einschränkung verbunden; es können zu ihr aber noch verschiedene Einschränkungen hinzukommen, ohne dass der beschriebene Inhalt ein anderer würde.

4. An das Gesagte schliesst sich nun eine wichtige Tatsache an in betreff des Verhältnisses der Beschreibung und der Einschränkung f. a. Zu einer erfolgreichen Beschreibung f. a. genügt es, dass derjenige, dem die Beschreibung mitgeteilt wird, die Worte der Beschreibung verstehe; eine erfolgreiche, sprachliche Mitteilung einer Einschränkung eine Einschränkung mittelst sprachlicher Beschreibung, kurz: eine Einschränkung f. a. aber erfordert, dass der Angeredete ausserdem dieselben Möglichkeiten kenne und im Bewusstsein habe wie der Mitteilende. Das Dasein von (elementaren) Möglichkeiten kann aber sprachlich nicht mitgeteilt werden, zur Kenntnis desselben kann ein Mensch den anderen nur durch Vorweisung derselben in Natur oder Abbildung verhelfen. Ist meine Ansicht über die zweite (oben S. 315) von mir gestellte Frage richtig, d. h. ist der Zweck der Wissenschaft nicht Beschreibung, sondern Einschränkung, so genügt zur Mitteilung eines bestimmten Wissens (im wissenschaftlichen Sinne) nicht eine sprachliche Beschreibung, selbst wenn derjenige, dem die Beschreibung mitgeteilt wird, dieselbe versteht, sondern es muss dieser dieselben Möglichkeiten kennen und gleichzeitig vor Augen halten, welche der Mitteilende kennt und vor Augen hält; diese Kenntnis kann aber nicht aus sprachlicher Mitteilung stammen. Es genügt zur Mitteilung eines gewissen Wissens nicht eine Beschreibung, „welche alle Fragen beantwortet, welche gestellt werden können", sondern derjenige, dem das Wissen mitgeteilt werden soll, muss sich tatsächlich eben die betreffenden Fragen stellen, damit ihm jenes Wissen mitge-

teilt werden könne. Der Sinn dieser Fragen aber kann nicht sprachlich mitgeteilt werden.

Hieran knüpft sich aber eine interessante Tatsache auch in betreff der Beschreibung f. a. Beschreibe ich einem andern eine Tatsache mit zwei Worten, von denen das eine die allgemeine Art, zu welcher die Tatsache gehört, das andere aber die Besonderheit der letzteren angibt (wie z. B. „grüne Farbe, hoher Ton"), so wird er meinen Gebrauch zweier Worte nur in dem Falle begreiflich finden, wenn er selbst mehrere Besonderheiten jener Art kennt. Beschreibe ich ihm aber dieselbe Tatsache mit einem Worte, so wird hierin nichts Unbegreifliches für ihn sein, und er wird meine Beschreibung verstehen, wenn er demselben Wort denselben Sinn beilegt wie ich; und er wird dies tun können, auch wenn ich unter diesem Worte eine Klasse von mehreren derselben Art verstehe, er aber keine weitere solche Klassen kennt. So wird das Wort „Pudel" in ihm die richtige Vorstellung erwecken können, obwohl er andere Hundearten nicht kennt, ich aber ja. Diese Beschreibung wird in diesem Falle bloss jene Einschränkung in Beziehung zu anderen Hundearten in ihm nicht erwecken können, welche mir möglicherweise gleichzeitig bewusst ist. Wir sehen hieraus, dass in der sprachlichen Form der Beschreibung oft schon eine Einschränkung enthalten ist, und soll ein Mensch in der Beschreibung durch solche Ausdrücke der Sprache nichts Unbegreifliches finden, so muss er entsprechende Einschränkungen besitzen.

Zweite Frage: Ist Wissenschaft Beschreibung oder Einschränkung?

Einleitung.

5. Wenden wir uns nun zu unserer zweiten Frage, ob nämlich Wissenschaft bezw. ihre in Rede stehende Funktion Beschreibung oder Einschränkung sei.

Wissenschaft erweist uns zweierlei Dienste: sie macht uns einerseits an sich Vergnügen, sie leitet andererseits unsere

Handlungen. Das erstere gilt von aller Wissenschaft, das zweite nur von gewissen Teilen derselben. Wir wollen die letzteren praktische Wissenschaft nennen, und unsere Frage betreffs der Wissenschaft im allgemeinen und betreffs der praktischen Wissenschaft gesondert in Erwägung ziehen.

A. Wissenschaft im allgemeinen.

6. Dass das Vergnügen, welches uns Wissenschaft bietet, nicht durch die blosse Beschreibung, auch nicht durch den Inhalt der Beschreibung, sondern durch Einschränkung verursacht wird, ist offenbar[1]). Die Freude an dem Inhalt einer Beschreibung, an der beschriebenen Tatsache ist nicht wissenschaftliche, sondern entweder künstlerische (poetische) oder „praktische" Freude. Der Unterschied zwischen der letzteren — der Freude über eine angenehme Tatsache — und dem wissenschaftlichem Vergnügen an der Kenntnis einer Tatsache ist augenfällig, doch auch die künstlerische Freude an dem Inhalt einer Beschreibung kann leicht vom wissenschaftlichen Vergnügen unterschieden werden. So bereitet z. B. die Beschreibung der Fülle der Tiere, der Pflanzen, der Gestirne ein künstlerisches, ein poetisches, nicht ein wissenschaftliches Vergnügen. Die Freude an der Beschreibung selbst (abgesehen von ihrem Inhalte) ist immer eine künstlerische, poetische Freude. Die wissenschaftliche Unlust besteht in dem Zweifel, in dem Nichtwissen dessen, welche von verschiedenen Möglichkeiten im gegebenen Fall anzunehmen sei, und die wissenschaftliche Lust im Gegenteil hiervon. Diese Lust steigert sich, wenn mehrere Fragen durch ein Urteil auf einmal gelöst werden.

7. Die Wissenschaft bietet uns diese Lust zum grossen Teil dadurch, dass sie Gesetze feststellt des Inhaltes: „Wenn die Bedingung A erfüllt ist, so ist auch die Folge B da". Es wird oft behauptet, das Wesen solcher Gesetze bestünde darin, dass sie Beschreibungen des Zusammenhanges A-B sind; dies ist aber m. E. nicht richtig. Ihr Wesen besteht

[1]) Von dem Vergnügen an etwaiger weiterer Erklärung sehe ich in dieser Arbeit ab, da dasselbe ausserhalb unseres Gegenstandes liegt.

darin, dass sie Einschränkungen sind; sie haben ja keinen Sinn ausser unter der Voraussetzung, dass auch das Nichtdasein der betreffenden Folge (ein Nicht-B) möglich sei.

Man begegnet in der Literatur unzählige Male der Lehre, als würden die Menschen zur Kenntnis von Naturgesetzen des obigen Inhaltes einfach dadurch gelangen, dass sie mit einer Tatsache A stets eine andere Tatsache B wahrnehmen. Dies ist m. E. unrichtig. Abgesehen davon, dass die Wahrnehmungen A und B nur dadurch möglich sind, dass auch ein Nicht-A und ein Nicht-B aus vorangegangener Einwirkung bekannt ist, (s. oben S. 321) — woran jene Lehre offenbar nicht denkt — setzt die Feststellung eines solchen Gesetzes das Bewusstsein, die Erwartung dessen voraus, dass sowohl B wie Nicht-B möglich seien. Das Bewusstsein dessen, dass sowohl B wie Nicht-B möglich, d. h. zu jeder Zeit, an jedem Ort zu erwarten seien, und sogar eines von beiden notwendig, d. h. gewiss zu erwarten sei, wird uns gleichzeitig mit der ersten Kenntnis von B- Nicht-B (s. oben Anm. [2] zu S. 321) gegeben. Es wird oft gelehrt, dass die Erwartung von Etwas darauf beruhe, dass es überhaupt öfters, oder im Zusammenhang mit dem zur Zeit der Erwartung vorliegenden Umstand öfters wahrgenommen wurde. Dies ist m. E. nicht richtig; wir halten alles Wahrgenommene bezw. Bekannte für möglich, erwarten es also, und zwar, solange wir keine entgegengesetzte Erfahrungen gemacht haben, mit derselben Wahrscheinlichkeit wie sein Nichteintreten. Spätere Erfahrungen (Gesetze) dienen nur zur Ausschliessung der einen Möglichkeit zugunsten der anderen. Diese Ausschliessung ist nie eine absolute (Ungewissheit des Empirischen!), und schon dies beweist, dass auch schon das einmalige Erscheinen einer Tatsache die Erwartung derselben für immer und überall gebiert.

Wissenschaft entsteht daher nicht als Beantwortung von Fragen, welche gestellt werden können[1]), sondern als Be-

[1]) Kirchhoff, a. a. O.

antwortung von Fragen, welche durch den die Wissenschaft Schaffenden tatsächlich gestellt werden. Diese Fragen — bezw. wenigstens die betreffenden Zwiespälte — sind früher vorhanden und müssen es sein, damit Beschreibung Wissenschaft vermittele. Es wird oft dargelegt, als entstünde Wissenschaft dadurch, dass zu einem systemlosen Haufen von Empfindungen Erfahrungen über den gesetzlichen Zusammenhang derselben hinzukämen. Dies ist eine ungenügende, missleitende Darlegung. In jedem Haufen von Empfindungen gehört zu jeder Empfindung wenigstens eine Empfindung sie ausschliessenden Sinnes (ein und dieselbe kann aber in diesem Sinne gemeinsam zu verschiedenen Empfindungen gehören). Nur dadurch sind jene Empfindungen überhaupt möglich, und schon darum darf diese Tatsache nicht unerwähnt bleiben. Die Empfindungen einander ausschliessenden Sinnes veranlassen Möglichkeitserwartungen einander ausschliessenden Sinnes, Fragen für alle Orte und Zeiten; und nicht die Empfindungen, sondern diese Erwartungen, diese Fragen, diese Zweifel sind das Material der Wissenschaft, und die Aufgabe dieser ist nicht den Zusammenhang von Empfindungen zu beschreiben — die ist nur ihr Mittel —, sondern jene Fragen zu entscheiden.

8. Ein Gesetz des Inhaltes, „je nachdem A da ist oder nicht, ist auch B da oder nicht", welches zu dem Zwecke festgestellt wird, über das Dasein oder Nichtdasein B's zu bestimmen, wird gleichfalls gewöhnlich als blosse Beschreibung bezeichnet. Dies ist ausser dem Gesagten noch aus folgendem Grunde unrichtig. Eine Beschreibung läge auch in dem Falle vor, wenn neben jener Feststellung auch jene Umstände erwähnt würden, welche beim Dasein sowohl B's wie Nicht-B's vorhanden sind (wie z. B. die gleichen Wärmegefühle bei einander naheliegenden termometrischen Graden, welche verschiedene „objektive" Wirkungen besitzen); eine solche Beschreibung wäre aber wissenschaftlich zwecklos und sogar verwirrend. Darum wird sie gemieden, obwohl sie eine vollständigere Beschreibung wäre,

nicht zwar im KIRCHHOFF'schen, aber im genauen Sinne des Wortes Beschreibung; denn was KIRCHHOFF vollständige Beschreibung nennt, ist eigentlich vollständige Einschränkung. „Nicht so klar" wie die Bedeutung der Forderung, dass die Beschreibung vollständig sei, ist nach KIRCHHOFF „die Bedeutung der Forderung, dass die Beschreibung die einfachste sei;" eine Bedeutung dieser Forderung ist aber gewiss: die Beschreibung, richtiger Einschränkung, darf nichts Überflüssiges enthalten.

9. Die Wissenschaft enthält auch Gesetze des Inhaltes: „Wenn eine Klasse A einer Art vorhanden ist, so auch die Klasse B einer andern Art, wenn hingegen eine andere Klasse A' der ersten Art, so eine andere Klasse B' der zweiten Art, wenn A", so B", usw." Diese Gesetze unterscheiden sich von den im vorigen Abschnitt behandelten dadurch, dass der zweite Ast derselben nicht einfach negativ, sondern positiv ist.

Diese Gesetze haben nur dadurch einen Sinn, dass es bekannt ist, dass A, A', A" usw. einander ausschliessen, und ebenso B, B', B" usw.; m. a. W. dass insofern A bezw. B vorhanden ist, A' A", bezw. B', B", usw. fehlen. Diese Kenntnis, dass nämlich gewisse positive Tatsachen andere positive Tatsachen ausschliessen, dass sie auch einen negativen Inhalt besitzen, dass sie einschränkend unter verschiedenen positiven Möglichkeiten sind, z. B. dass insofern ein Gegenstand rot ist, er nicht grün, gelb usw. sei, wird uns unmittelbar, apriori mitder Wahrnehmung (richtiger der Kenntnis; vgl. oben die Anm. [2] zu S. 321) von A, A', A" bezw. B, B', B" gegeben. Und jene erstere Kenntnis muss vor der Erfahrung der obigen Art von Gesetzen, vor der Feststellung der oben charakterisierten weiteren, empirischen Einschränkungen gegeben sein, damit diese einen Sinn haben. Eine Auffassung, welche solche Gesetze einfach aus einem systemlosen Haufen von Empfindungen durch Erfahrungen entstehen lässt, vergisst auch dieser Tatsache.

Hieran anknüpfend sei noch etwas über die Gesetze der Form „wenn A vorhanden, so auch B, wenn nicht, so nicht“ bemerkt. Die Gewissheit der Richtigkeit dieser Gesetze setzt die Kenntnis des gesamten Reiches der Nicht-A und Nicht-B, aller positiven Tatsachen voraus, welche im Verhältnis des gegenseitigen Ausschliessens zu A und B stehen, und die vorangegangene Prüfung der Richtigkeit jener Gesetze in bezug auf alle diese. Die zweifellose Richtigkeit jener Gesetze erfordert daher gleichfalls die Kenntnis, dass gewisse positive Tatsachen einander ausschliessen.

10. Mit einer Kürze, welche der Wichtigkeit des Gegenstandes keineswegs entspricht, sei hier eine Tatsache erwähnt.

Wenn gewisse Verfahren, z. B. Wahrnehmungen unter gewissen Bedingungen (wie mikroskopische, oder solche von einem gewissen Standpunkte aus), Zählen, Messen, Folgerungen zu Einschränkungen verhelfen, den Ergebnissen dieser Verfahren jedoch Wahrnehmungen, welche Einschränkungen nicht, oder auf eine weniger einfache Weise ermöglichen, widersprechen, so werden oft die Ergebnisse dieser letzteren Wahrnehmungen unwahr, unrichtig, Täuschungen genannt und in den wissenschaftlichen, d.h. zum Zwecke der Einschränkung geschehenden Beschreibungen unterdrückt, die Ergebnisse jener Verfahren hingegen als die wahren, richtigen bezeichnet und in die wissenschaftliche Beschreibung aufgenommen, obwohl ja doch nach dem gewöhnlichen Sinne des Wortes „wahr“ das Ergebnis einer Wahrnehmung nie unwahr genannt werden kann. Es wird in solchen Fällen eben das wissenschaftlich d. h. in Ansicht des Zweckes der Einschränkung Nützliche wahr genannt und beschrieben, das wissenschaftlich Nutzlose oder Schädliche (Verwirrende) aber als unwahr bezeichnet und nicht beschrieben. Das Prinzip dieser Auswahl ist daher gleichfalls nicht Beschreibung, sondern Einschränkung.

„Der Ausdruck ‚Sinnestäuschungen‘ beweist, dass man sich noch nicht recht zum Bewusstsein gebracht, oder we-

nigstens noch nicht nötig gefunden hat, dies Bewusstsein auch in der Terminologie zu bekunden, dass die Sinne weder falsch noch richtig zeigen" sagt MACH, und fügt hinzu: „Die ungewöhnlichen Wirkungen pflegt man Täuschungen zu nennen"[1]). Dies letztere gilt m. E. nur für einen Teil der Fälle, während für einen anderen Teil mir das oben Ausgeführte ausschlaggebend zu sein scheint. Es sei noch hin zugefügt, dass in vielen dieser letzteren Fälle die unterdrückten Wahrnehmungsergebnisse viel eher dem alltäglichen Sinne des Ausdruckes „Beschreibung des Tatsächlichen" entsprechen als die durch das wissenschaftliche Verfahren gewonnenen.

11. Manchmal bietet uns die Natur kein Zeichen, um eine Einschränkung zu machen; dieselben Bedingungen haben in verschiedenen Fällen verschiedene Folgen, gleiche Komplexe von Eigenschaften (z. B. „derselbe Stoff") üben verschiedene Wirkungen aus. In solchen Fällen ersetzen wir die natürlichen Zeichen oft durch die Ergebnisse unserer eigenen körperlichen Handlungen. Wir unterwerfen die Bedingungen (die Stoffe) gewissen Einwirkungen, und möglicherweise solchen, welchen sie in der Natur (d. h. abgesehen von unseren Experimenten) nie begegnen würden. Und oft gelingt es uns auf diese Weise einschränkende Bedingungen zu finden, und wir merken sie uns, wir stellen das Dasein zweierlei Stoffe statt eines fest, und diese Ergebnisse sind wertvolle Teile der Wissenschaft. Diese Kenntnisse sind nun, wenn die künstlich festgestellten Bedingungen nie in der Natur vorkommen, gewiss nicht Beschreibungen „der in der Natur vorkommenden[2])" Tatsachen. Die Beschreibungen „der in der Natur vorkommenden" Tatsachen genügen eben auf eine paradoxe Weise nicht zu einer solchen Beschreibung der in der Natur vorkommenden Tatsachen, welche alle Fragen beantwortet, die gestellt werden können.

---

[1]) Analyse d. Empfindungen. 4. Aufl. S. 8.
[2]) KIRCHHOFF a. a. O.

12. Da laut allem Obigen Wissenschaft Einschränkung ist, so folgt aus dem in Abschnitt 4 Gesagten, dass zur Mitteilung von Wissenschaft durch sprachliche Beschreibung, zur Wissenschaft f. a. (um auch in dieser Hinsicht den entsprechenden Ausdruck zu gebrauchen) erforderlich ist, dass der Angeredete dieselben Möglichkeiten vor Augen habe wie der Mitteilende. Hier sei aber nun besonders auch das erwähnt, dass ein sprachlich mitgeteiltes Gesetz des Inhaltes „je nachdem A da ist oder nicht, ist auch B da oder nicht" für den Angeredeten nur dann denselben Sinn besitzt wie für den Mitteilenden, wenn er dieselben Nicht-A und Nicht-B kennt wie dieser.

B. Praktische Wissenschaft.

13. Wenden wir uns nun zur praktischen Wissenschaft. Die Möglichkeit einer solchen, der Leitung unserer Handlungen durch die Wissenschaft beruht darauf, dass uns bekannt ist, dass sowohl die Erfüllung, wie das Scheitern unserer Zwecke möglich ist, und dass wir wissen, dass darüber, ob das eine oder das andere eintritt, der Umstand entscheidet, ob wir auf eine gewisse Weise handeln oder nicht. Würden wir in irgend einem Falle unseren Kenntnissen zuwider unrichtig handeln, so würde infolge der Wirksamkeit dieser Kenntnisse in Begleitung der Handlung uns die Einschränkung zugegen sein: „Der Zweck wird so nicht erreicht, sondern auf eine andere Weise". Unsere Organisation lässt das Dasein dieser unliebsamen Einschränkung nicht zu, und dieser Umstand bestimmt unser Handeln[1]). Diese Einschränkungen sind eben die praktische Wissenschaft. Ebenso wie Wissenschaft im allgemeinen, besteht also auch praktische Wissenschaft nicht einfach aus Beschreibungen, sondern aus Einschränkungen. Wären uns

[1]) Hingegen wird das richtige Handeln nicht immer von der Einschränkung begleitet: „der Zweck wird erreicht". Ob diese Einschränkung in Begleitung des Handelns auftritt oder nicht, hierüber bestimmen Umstände, deren Darlegung uns von unserem eigentlichen Gegenstande zu weit abführen würde, und die ich aus diesem Grunde hier nicht näher bezeichne.

nicht die beiden Möglichkeiten der Erfüllung und der Nichterfüllung unserer Zwecke bekannt, so wäre für eine praktische Wissenschaft kein Raum.

Abgesehen vom Augenblick des Handelns, in welchem praktische Wissenschaft die obige Form erhält, hat sie die Form von Gesetzen des Inhaltes: „Handle ich so und so, so erreiche ich meinen Zweck, wenn nicht, so nicht.“ Es gilt daher von der praktischen Wissenschaft all das, was in den Abschnitten 7—12 über die Wissenschaft im allgemeinen dargelegt wurde.

14. Doch ist das in bezug auf die Wissenschaft im allgemeinen Gesagte in bezug auf die praktische Wissenschaft noch durch einige besondere Bemerkungen zu ergänzen.

Der Satz, dass praktische Wissenschaft aus Einschränkungen des obigen Inhaltes besteht, ist so zu verstehen, dass sie ausschliesslich aus solchen besteht. Ihr einziger Inhalt ist die Alternative der Erfüllung oder Nichterfüllung unserer Zwecke unter der Bedingung gewisser Handlungen einzuschränken, die Wirkungen unserer Handlungen auf die Erreichung unserer Zwecke zu beschreiben (um den unrichtigen Ausdruck zu gebrauchen). Dies ist von selbst einleuchtend; es ist nicht einzusehen, wie ein anderes Wissen, ein Naturgesetz anderen Inhaltes, und wäre es sonst wie bedeutungsvoll immer, unsere Handlungen leiten sollte.

Betrachten wir jedoch die Sammlungen von Kenntnissen, die zur Leitung unserer Handlungen verfasst werden, so finden wir in ihnen zum grössten Teil Sätze, welche nicht jenen Inhalt haben, nicht-praktische, theoretische Sätze. Dieser Widerspruch wird gewöhnlich entweder durch die Feststellung erklärt, 1. dass wir unsere Handlungen den Tatsachen anpassen müssen, oder 2. dass jene Sätze in Sätze des obigen Inhaltes umgewandelt werden können. Dies ist gewiss richtig, doch wird es von Nutzen sein, auf eine klarere und mit dem Wesen der Wissenschaft zusammenhängendere Weise zu zeigen, worin jene notwendige An-

passung besteht, und warum wir nicht ausschliesslich direkt praktische Sätze aufstellen, sondern in praktische umwandelbare theoretische Sätze verwenden müssen.

Kehren wir zu unserem von selbst einleuchtenden Satz zurück, dass die praktische Wissenschaft ausschliesslich aus Einschränkungen in betreff der Wirkungen unserer Handlungen auf die Erreichung unserer Zwecke bestehen muss. Solche Einschränkungen lassen sich nun nicht eindeutig machen, wenn nicht ausser unseren Handlungen noch weitere Bedingungen bezeichnet werden. Dieselbe Handlung, z. B. das sich Hinbegeben an einen Ort, die schlagende oder drehende Bewegung unserer Hand, hat verschiedene Wirkungen auf unsere Zwecke, je nachdem an jenem Ort bezw. unter oder in unserer Hand ein gewisser Körper sich befindet oder nicht. Dieser Umstand zwingt uns, die direkt praktischen Sätze in Teile zu zerlegen, unter denen nicht-praktische enthalten sind. Wären stets dieselben Körper an dieselben Orte festgebannt, so wäre dies in bezug auf unsere körperlichen Handlungen, auf unsere Bewegungen nicht nötig, und wir könnten uns auf diesem Gebiete mit direkt praktischen Sätzen begnügen, die diesbezügliche praktische Wissenschaft könnte aus lauter Sätzen des Inhaltes bestehen: „wenn ich diese und diese Bewegung mache, so wird dieser und dieser Zweck erreicht, wenn nicht, nicht", ja diese Form allein würde der Forderung der Einfachheit genügen. Obwohl die Erreichung unserer Zwecke auch in diesem Falle mit dem Dasein gewisser Körper (Farben, Töne, Drucke usw.) in einem gesetzlichen Zusammenhange stünde, so wäre die Kenntnis, „die Beschreibung" dieses Zusammenhanges nicht nötig. Die nicht-praktischen wissenschaftlichen Sätze haben also in ihrer praktischen Anwendung auch in dieser Beziehung nur eine einschränkende Funktion; sie sind nur nötig, insofern wir ohne sie nicht eine genügende Einschränkung besitzen. Der wesentliche Zusammenhang der Dinge ist nicht der, als müssten wir die in der Natur vorhandenen Dinge und deren gesetzmässige Zusammenhänge

kennen, um dann unsere Handlungen ihnen anzupassen, sondern die wesentliche praktische Kenntnis, der Kern praktischer Wissenschaft besteht darin, dass unsere Handlungen Wirkungen in bezug auf unsere Zwecke ausüben, und dass wir durch Feststellung uns umgebender Umstände innerhalb verschiedener Wirkungsmöglichkeiten Einschränkungen festzustellen haben. Die Feststellungen, die „Beschreibungen" in bezug auf die uns umgebenden Umstände müssen in dieser Absicht gewählt werden, und manche mögliche Feststellungen, „Beschreibungen" können übergangen werden. Hingegen muss die Kenntnis, dass eine gewisse Handlung eine gewisse unter verschiedenen Handlungen nur ihr zukommende zweckmässige Folge hat, in jedem praktischen Wissen wenigstens stillschweigend enthalten sein. Die Sätze: „die Gebirgsluft ist gut für die Nerven", „jener Baum trägt Früchte", „Pelz wärmt" können vollauf durch die Sätze ersetzt werden; „mache diese und diese Bewegung und du wirst gute Nerven, Früchte, einen warmen Körper erlangen"; jene Sätze an sich aber haben keinen praktischen Wert ohne die stillschweigende Kenntnis: „das Hochgebirge, die Früchte, der Pelz können durch gewisse Handlungen erreicht werden". Die Behauptung, dass die Wissenschaft eine Beschreibung der in der Natur vorkommenden Tatsachen sei, ist daher in bezug auf die praktische Wissenschaft doppelt unrichtig.

15. Endlich sei noch dies bemerkt. Das zweckmässige Handeln erfordert nicht nur, dass in jedem Falle jene unsere positive Einschränkung richtig sei, dass durch eine Handlung (eventuell in Verbindung mit einem Naturumstand) einer unserer Zwecke erreicht wird, sondern sie erfordert auch die Richtigkeit der negativen Einschränkung, dass im Falle andersgearteten Handelns der Zweck (gewiss oder möglicherweise) nicht erreicht wird. Denn bei Unrichtigkeit der letzteren versäumen wir eventuell eine Handlung, die noch vorteilhafter ist, indem sie uns mehrere unserer Zwecke erreichen lässt. Das zweckmässigste Handeln erfordert daher die genaue Kenntnis aller einander ausschliessenden Hand-

lungsmöglichkeiten, eines genau bestimmten Reiches derselben, Einschränkungen mit Berücksichtigung des ganzen Reiches. Und der Fortschritt unseres praktischen Wissens besteht zum grossen Teile darin, dass wir im Laufe der Erfahrung negative Einschränkungen fallen lassen bezw. enger formulieren. Die Irrtümer des Konservatismus in praktischen Fragen stammen meistens nicht aus dem Umstand, als würde er in der anerkennenden Wertung der bestehenden Einrichtungen irren, sondern daraus, dass er die grössere Nützlichkeit der neueren Konzeptionen nicht erkennt.

Werden während des Waltens einer Überzeugung des Inhaltes: „wenn eine Handlung A in Begleitung eines Naturumstandes M stattfindet, so wird ein Zweck erreicht, wenn aber nicht, so nicht“ eine neue, bisher nicht gekannte von A abweichende Handlungsweise, oder ein neuer von M abweichender Naturumstand, ein neues Nicht-A, ein neues Nicht-M kennen gelernt, so muss zum Behuf der zweckmässigsten Handlung die Richtigkeit jener Überzeugung in bezug auf diese neuen Bedingungen geprüft werden. Hier sehen wir die praktische Bedeutung der Kenntnis des gegenseitig ausschliessenden Sinnes aller positiven Tatsachen, welche in diesem Verhältnis miteinander stehen (s. oben Abschn. 9). Und wir sehen hier auch die praktische Bedeutung der Tatsache, dass durch eine sprachliche Mitteilung des Inhaltes: „wenn A da ist, so auch B, wenn nicht, so nicht“ nicht derselbe Inhalt mitgeteilt wird, welchen der Mitteilende sich denkt, wenn der Angeredete nicht dieselben Nicht-A und Nicht-B kennt und vor Augen hält wie er (s. oben Abschn. 12).

I.

Besprechungen.

Max Dessoir. Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft in den Grundzügen dargestellt. Mit 14 Textabbildungen und 19 Tafeln. Stuttgart, Ferdinand Enke. IX; 476 S. gr. 8.

Auf die Frage, wie sich dieses Buch zu den gerade in jüngster Zeit erschienenen Systemen der Aesthetik und den vielen Einzeluntersuchungen verhalte, antwortet der Verfasser in dem Vorwort, dass er sich vor allem um das Ganze des Gegenstandes bemüht habe, und in einer einheitlichen Auffassung eine persönliche Anschauung der Probleme habe zur Geltung bringen wollen, die aber nicht in der schonungslosen Verfolgung eines einzigen Erklärungsgrundsatzes bestehe.

Gemäss der Ueberzeugung, dass historische und doxographische Behandlung miteinander verbunden werden sollen, wird der erste Hauptteil „Aesthetik" mit einer Geschichte der neueren Aesthetik eingeleitet, die in kurzen Zügen die Entwickelung der wichtigsten ästhetischen Prinzipien angibt: In ihren letzten Phasen zeigt sie uns den Gegensatz zwischen der spekulativen Aesthetik der Romantiker und der formalen Aesthetik, deren Hauptvertreter Herbart Lotze und Fechner waren Das zweite Kapitel: Prinzipien der Aesthetik, wendet sich zu den Kernfragen aller Aesthetik. Im Anschluss an die historische Entwickelung unterwirft der Verfasser zunächst die verschiedenen Formen des ästhetischen Objektivismus (Naturalismus, Essentialismus usf.) der Kritik, aus der sich ergibt, dass „die Kunst sowohl im Hinabtauchen zum Möglichen als auch im Hinaufsteigen zum Unbedingten besteht." Sofern das Mögliche eine geringere Intensität hat als das Seiende, das Notwendige aber eine grössere, soll dann die Kunst überhaupt als ein Intensitätsphänomen betrachtet werden können. (Seite 75.) In einer solchen Formulierung liegt für mich insofern eine Schwierigkeit, als unter Intensitätsphänomen doch nur eine psychische Intensität gemeint sein kann [die Vorstellung etwa des möglichen hat eine geringere, (gefühlsmässige) Intensität] während es sich gerade um ein objektives Kriterium handelt. Andrerseits ist es wiederum nicht möglich, das objektive Verhältnis des Möglichen zum Wirklichen als ein Intensitätsverhältnis zu denken.

Unter ästhetischem Subjektivismus werden weiterhin diejenigen Prinzipien zusammengefasst, die mit einer allgemeinen Charakteristik des ästhetischen Verhaltens, das Rätsel des Schönen zu lösen streben. Die Lehre von den Scheingefühlen trägt in allen ihren Modifikationen einen Dualis-

mus in die Sphäre des ästhetischen Lebens, der ihr völlig fremd ist. Die sogenannte Gefühlsästhetik führt durch die ästhetische Identitätstheorie zum Prinzip der Einfühlung. Gegen diejenige Modifikation der Einfühlungslehre, die nur die anschaulichen Gefühle zur Einschmelzung in das Objekt gelangen lässt, macht der Verf. mit Recht geltend, dass überhaupt anschauliche Vorstellungen von Gefühlen, in dem Sinne, welcher hier vorausgesetzt ist, nicht existieren. Von den folgenden Einwänden aber gegen die Einfühlungstheorie, die am eindringlichsten durch Th. Lipps vertreten wird, setzt der erste, dass manche ästhetischen Formen (etwa die starre Gesetzlichkeit architektonischer Formen) unseren Anempfinden ganz fremd gegenüberstehen, einen zu engen Begriff der Einfühlung voraus Es gibt nach Lipps eine allgemeine apperzeptive Einfühlung, deren Inhalt die Apperzeptionsgefühle etwa beim Betrachten einer geraden Linie bilden. Der zweite Einwand weist auf den verführerischen Einfluss der sprachlichen Metaphern hin, ohne das indessen hiermit jener psychische Mechanismus, durch den die Einfühlung als ein psychologisches Faktum gegeben ist, in Frage gestellt werden könnte.

Das Problem der Methode führt zunächst zu dem Gegensatz der objektiven (gegenständlichen) und subjektiven (psychologischen) Methode, wobei sich der Verf. für einen wohlverstandenen Psychologismus entscheidet, ferner zu dem der beschreibenden und der gesetzgebenden Aesthetik, dem entgegengehalten wird, dass sich „überhaupt zwischen beschreibenden und normativen Wissenschaften theoretisch nicht sicher unterscheiden lasse“ (S. 96) und schliesslich zu der Frage, ob auf dem ästhetischen Gebiete Allgemeingiltigkeit oder geschichtlicher Wechsel herrsche, die sich dahin entscheidet, dass in der aufsteigenden Entwickelung des ästhetischen Lebens die Prinzipien festzuhalten sind, da die geschichtliche Aenderung nur die Entfaltung des Inhalts treffen würde (S. 100).

In dem Abschnitt: „Der ästhetische Gegenstand“ wird zuvörderst der Umkreis ästhetischer Gegenstände beschrieben. Der Kallikratie, die nur das Schöne zum Gebiete der Kunst rechnet, steht der Panästhetizismus gegenüber, welcher mit dem philosophischen Panlogismus verwandt ist. Zwischen ihnen sucht der Verf. einen mittleren Standpunkt einzunehmen, indem er den objektiven Tatbestand, der den ästhetischen Eindruck als seinen notwendigen Erfolg nach sich zieht, dem entscheidenden Merkmale nach als eine anschauliche Notwendigkeit bezeichnet. Die nähere Betrachtung der ästhetischen Gegenstände findet als deren regelmässigste Eigenschaften zunächst Harmonie und Proportion. Die Erklärung der Farbenharmonie scheint mir, soweit sie sich auf die einfachsten experimentell untersuchten sogenannten Farbenzweiklänge bezieht, einigen psychologischen Bedenken ausgesetzt zu sein. Wenn etwa die grössere Wohlgefälligkeit von Rot und Dunkelblau als von Rot und Grün darauf zurück geführt wird, dass „ihr Gegensatz kein physiologisch erzwungener ist, wie in dem Fall, wo das von einer Farbe ermüdete Auge die Umgebung mit der Komplementärfarbe überzieht“ (S. 121), so ist darauf hinzuweisen, dass es für den gefühlsmässigen Gegensatz irrelevant ist, ob der qualitative Unterschied der Farben durch negative Induktion oder irgend etwas anderes zustande gekommen ist. Die Erklärung muss vielmehr davon ausgehen, dass sich die Einzelgefühle, die an jede Farbe gebunden sind, zu einem Totalgefühl zusammensetzen, wie es etwa Wundt (Physiol. Psychologie[5] III 146) auseinandergesetzt hat. Bei der Erörterung der Symmetrie stellt der Verf. mit Recht fest, dass die Begrenzungslinien durch Inhalt, Funktion und Gliederung des Eingeschlossenen bestimmt sind, und somit aus ihnen allein der ästhetische Wert des Umrisses nicht abgeleitet

werden kann. (Das auf S. 125 gegebene Beispiel für den goldenen Schnitt ist natürlich nur eine Annäherung; die Gleichung 3 : 5=5 : (3+5) existiert nicht). Als objektive Eigenschaften eines ästhetisch wertvollen Vorgangs werden ferner Rhythmus und Metrum behandelt; weiterhin als Eigenschaften, deren kein Kunstwerk entbehrt, Grösse und Grad. So richtig die Verweisung eines Formalismus ist, für den auch in der Aesthetik 10 : 20 dasselbe bedeutet, wie 1 : 2; so unverständlich ist mir die Bemerkung, dass diese Auffassung durch die Psychologie nahe gelegt sei, welche lehre, dass im Seelenleben überhaupt die Verhältnisse eine entscheidende Rolle spielen (S. 141). Besteht doch gerade auf dem Gebiete der Empfindungsmessung, an das man noch am ehesten denken könnte, die sogenannte Lehre vom absoluten Eindrucke zu vollem Rechte!

Im vierten Abschnitt handelt es sich um den ästhetischen Eindruck. Die Untersuchung richtet sich zunächst auf seinen Zeitverlauf. So einfach auch das Verfahren erscheint, die Betrachtung des ästhetischen Gegenstandes an verschiedenen Zeitpunkten abzubrechen, das der Verf. vorschlägt, und auch selbst zur Anwendung gebracht hat, so schwierig ist doch die Zuordnung des Gefühlsverlaufes zu der Dauer der Wahrnehmung. Im allgemeinen pflegt der Gefühlsverlauf die Wahrnehmung so weit zu überdauern (man denke etwa an den Affekt, der sich an die Wahrnehmung eines Blitzes anschliesst), dass es einer besonderen Kunst der Analyse bedarf, aus ihm das herauszulösen, was zeitlich mit der Wahrnehmungsdauer zusammenfiel. Der Gesamtcharakter des ästhetischen Geniessens kann als Lust bezeichnet werden, wenn unter Lust ganz allgemein erhöhtes Lebensgefühl zu verstehen ist. Die Bedeutung der Sinnesgefühle für den ästhetischen Genuss wird nach verschiedenen Richtungen hin gewürdigt. Dabei wird der Einfluss der niederen Sinne auf den ästhetischen Genuss sehr beschränkt. Wenn es aber gelegentlich heisst „sobald wir an einem reissenden Strome stehen, empfinden wir den nicht bewusst werdenden Antrieb uns in der Richtung seines Laufes zu bewegen“ S. 168, so ist allerdings der psychologische Sachverhalt nicht völlig geklärt. Denn es ist ein Widerspruch etwas nicht Bewusstes zu empfinden. Die früher festgestellten Eigenschaften ästhetischer Gegenstände lösen Gefühle aus, die unter dem Namen Formgefühle zusammengefasst werden. Neben den Harmoniegefühlen stehen die Proportionsgefühle, in deren Analyse der Verf. manches aufzeigt, was die Theorie von dem entscheidenden Einfluss der Leichtigkeit der Augenbewegungen als unzureichend nachweist. Die Gefühle, die für den rhythmischen Eindruck charakteristisch sind, als einen Wechsel von Spannung und Lösung zu bezeichnen, hält der Verf. nur für bedingt richtig. Er findet nur eine anschwellende und nachlassende allgemeine Tätigkeit. Nichts anderes findet aber auch der Psychologe; nur dass er diese allgemeine Tätigkeit nach ihrer vorwiegenden Gefühlsseite hin mit den wohldefinierten Begriffen der Spannungs- und Lösungsgefühle charakterisiert. Freilich weist der Verf. auch die dreidimensionale Gefühlstheorie ab, in welcher dieser Gegensatz vorkommt.

In dem ästhetischen Eindruck sind ausser den bisher genannten Gefühlen noch Sachvorstellungen und inhaltliche Gefühle wirksam; zu deren psychologischen Erklärung namentlich Einfühlung und Assoziation herangezogen worden sind. In der treffenden Darstellung, die der Verf. von der sympathetischen Gemeinsamkeit zwischen Menschen gibt, finde ich nicht den Gegensatz gegen die Einfühlungstheorie, den er selbst betont. Lehrt sie doch gerade, dass wahrgenommene Gebärden reflexmässig („ohne Dazwischentreten der vorauszusetzenden Gefühlszustände) ausgeführt werden, und nun

erst die Assoziation zwischen Ausdrucksbewegung und Gefühl eine Tendenz zum Erleben des Gefühls stiftet.

Der fünfte Abschnitt trägt die ästhetischen Kategorien nach einem Schema vor, in welchem von dem Schönen zu dem Hässlichen zwei Wege, der eine durch das Erhabene und Tragische, der andere durch das Niedliche und Komische, hindurch führen. Die verschiedenen Bedeutungen des Schönen und die verschiedenen Beziehungen zum wahren, zum typischen, zum normgemässen; zum nützlichen werden eingehend erörtert. An dem Erhabenen wird neben dem positiven Einfluss der Objektgrösse vor allem eine gewisse Unabhängigkeit von der Formenschönheit nachgewiesen. Die Bemühungen um das Wesen des Tragischen gründen sich auf die Auffassung, dass Mensch und Welt disharmonisch seien. Ein ästhetischer Stammbegriff ist auch das Hässliche, das als Zusatz zum Erhabenen und Tragischen, oder als geringe Abweichung vom Idealen und Wohlgefälligen oder schliesslich als umschlagend in das Komische existiert. Für eine bestimmte psychologische Theorie des Komischen entscheidet sich der Verf. nicht, da es der Aesthetik vor allem auf die objektiven Bedingungen und auf die tiefere Bedeutung der Komik überhaupt ankomme. Ob aber nicht der Weg von den objektiven Bedingungen zu der tieferen Bedeutung erst durch die psychologische Theorie erschlossen wird?

Der zweite Hauptteil: Allgemeine Kunstwissenschaft betrachtet in seinem ersten Abschnitt: Das Schaffen des Künstlers das Wesen der künstlerischen Persönlichkeit. Hier glaube ich handelt es sich für den Aesthetiker in geringerem Grade um wissenschaftliche Einsichten als um ein intuitives Verständnis für aussergewöhnliche Seelenzustände; und da nicht Argument gegen Argument, sondern eher Erlebnis gegen Erlebnis steht, ist des Kritikers Befugnis beschränkt. Allerdings treten auch hier psychologische Begriffe auf, die aus bestimmten psychologischen Theorien des Verf. stammen, so der des Unterbewussten (S. 235), der des Ober-Ichs (S. 254); der Gegensatz des Zeugungs- und des Leistungsmenschen: es wäre stillos, die Begriffe in diesem Zusammenhange hier an dem Maassstab exakter psychologischer Forschung zu messen.

Der zweite Abschnitt: Entstehung und Gliederung der Kunst durchmustert die künstlerischen Tatsachen, die im Leben des Kindes und des Naturmenschen auftreten, und forscht dann nach den Bedingungen, aus denen die Kunst ursprünglich hervorgegangen ist. Das Ergebnis: aus vielen Wurzeln (unter denen „ursprüngliche ästhetische Kräfte“ sind) zieht die Kunst ihre Nahrung, ist zwar von den Einseitigkeiten einer speziellen Theorie frei. Immerhin scheint es, dass eine psychologische Formulierung des Problems, in welcher etwa die Entwickelungsgeschichte der Kunst die äussere Form ist, in der sich uns die Entwickelung der Phantasie darstellt, zu einer einwandsfreieren Beziehung zwischen Spiel und Kunst gelangt, als die, welche der Verf. als untriftig dartut. Ich erinnere an die völkerpsychologischen Erwägungen in Wundts Völkerpsychologie II 1,82ff. Aus den entwickelungsgeschichtlichen Betrachtungen wird denn das System der Künste d. h. ihr natürliches Verwandtschaftsverhältnis abgeleitet.

Die nächsten drei Abschnitte: Tonkunst und Mimik, die Wortkunst; Raumkunst und Bildkunst wenden die in der Aesthetik gewonnenen Prinzipien auf die konkrete Mannichfaltigkeit der einzelnen Kunstgattungen und Kunstarten an. Hier kommt in der grossen Fülle der Beispiele, in der kritischen Sonderung und der stilvollen Abwägung der Einzelheiten die reiche ästhetische Erfahrung des Verf. so glänzend zur Geltung, dass das Referat auch nicht nur einen Teil des Eindrucks wiedergehen könnte, dem sich auch derjenige nicht entziehen kann, welcher mit den ästhetischen Urteilen nicht überall übereinstimmt.

Darum nur noch ein Wort über den letzten Abschnitt Die Funktion der Kunst. In ihm wird das Verhältnis der Kunst zu Wissenschaft, Gesellschaft und Sittlichkeit, als den ihr nächst verwandten Bildungen untersucht. Während die Wissenschaft die sinnliche Wirklichkeit umdenkt, lässt die Kunst sie gelten und formt sie zu neuen Möglichkeiten, in denen als ihr Apriori eine anschauliche Notwendigkeit liegt; der soziologischen Bedeutung der Kunst steht der Verf. teilweise mit bitterer Skepsis gegenüber. Die sittliche Bedeutung der Kunst findet der Verf. schliesslich vom Standpunkte einer idealistischen Metaphysik aus darin, dass sie der sittlichen Bestimmung des Menschen dient, indem sie das Sinnliche vergeistigt und das Geistige versinnlicht und so das Leben zum Wachstum einer höheren Art von Wirklichkeit werden lässt.

Leipzig. O. Klemm.

Anmerkung: Nachträglich hatte ich Einsicht in einen noch ungedruckten Aufsatz des Verf.'s: Skeptizismus in der Aesthetik, in welchem er den skeptischen Grundzug seiner Aesthetik mit allgemeinen Erwägungen gegen einen ästhetischen Dogmatismus verteidigt. Der Satz, dass „die intensive und extensive Mannigfaltigkeit der Erscheinungen" auf dem Gebiete der Aesthetik die Anwendung eines einzigen Verfahrens verbieten, besteht zu Recht, ohne dass damit allerdings der Möglichkeit Abbruch getan wäre, die einfachsten ästhetischen Erlebnisse, auf welche es die psychologische Erklärung abgesehen hat, aus allgemeineren psychologischen Sätzen verständlich zu machen. Da übrigens der Verf. selbst die Fruchtlosigkeit des methodologischen Streites gerade in Sachen der Aesthetik hervorhebt, sei auch hier nur nochmals auf die Ergebnisse des Buchs hingewiesen.

Nathan E. Truman, A. M. Ph. D. Maine de Birans Philosophy of Will. New York; The Macmilian Company. 1904. 92 S.

Seit der Einleitung, die E. Naville zu den oeuvres inédites des Maine de Biran im Jahre 1859 geschrieben hat, ist in der Darstellung seiner Lehren eine scharfe Teilung in drei Perioden üblich geworden. Demgegenüber sucht der Verf. der vorliegenden Monographie den einheitlichen Charakter seines Systems darzutun, sofern nämlich alle Einzelgedanken nach dem Begriff des Willens gravitieren. Den elementaren Inhalt jedes Willensaktes findet Biran in der Beziehung des aktiven Subjektes zu dem affektiven Leben. Darnach kann die ganze Psychologie in 4 Systeme, ein affektives, ein sensitives, ein perzeptives und ein reflektives gegliedert werden. Sofern das philosophische Denken Birans sich auf dieser Psychologie aufbaut, herrscht auch in ihm ein empirischer Zug vor, sodass ihm die Bezeichnung als eines französischen Kant's nicht gebührt. Eine Orientierung seiner Lehren an vorausgegangenen und nachfolgenden Denkern vervollständigt die Schrift zu einem Beitrag zur Geschichte der französischen Psychologie, der für englische Leser um so wertvoller ist, als bisher eine englische Monographie über Biran fehlte. Dr. O. Klemm.

W. Mitchell, Structure aud Growth of the Mind. London Macmilian and Co. 1907. 512 S. Price 10/-net.

Das Buch will nach den Worten des Verfassers keines der Handbücher der Psychologie ersetzen, sondern es ist eine Art Einführung in die

Psychologie, und zugleich behandelt es die Psychologie ihrerseits als eine Einführung in die zugehörigen theoretischen Wissenschaften (Logik, Aesthetik, Ethik, allgemeine Neurologie) und praktischen Wissenschaften (Erziehung und Medizin). Dabei will es aber nicht eine Einführung in die Psychologie in dem gewöhnlichen Sinne sein, sondern eher eine Einführung im technischen oder methodischen Sinne, sofern wir alle mit dem Gebiete, um das es sich handelt, bereits vertraut sind, da es ja kein anderes ist, als unsere eigene Erfahrung. Die äussere Form, in der der Leser, ohne dass mehr als einige Kenntnisse der Nervenphysiologie vorausgesetzt wären, diesen Weg geführt wird, ist die von einzelnen Vorlesungen.

Im ersten Teil (Lecture I—V.) werden die verschiedenen Erklärungen der inneren Erfahrung (experience) und der Seele dargestellt. Dem Begriffe experience würde auch unser Wort: Erlebnis ziemlich nahe kommen; im Englischen besagen die beiden Sätze: I experience so and so und: I have a certain experience das gleiche. (S. 10.)

Aus dem Verhältnis der Seele und ihrer Erlebnisse zu dem Gehirn und seinen Vorgängen und aus einer Prüfung der verschiedenen Versuche den Verlauf der Erlebnisse (course of experience) zu erklären, wird gefolgert, dass nur eine unmittelbare Erklärung mit rein psychologischen Begriffen stichhaltig sein kann. Unter diesem Gesichtspunkte wird dann eine allgemeine Analysis der Bewusstseinsinhalte gegeben, wie wir jetzt für experience sagen können, in welcher die Beziehungen zwischen den aktuellen Erlebnissen und den psychischen Dispositionen, die jedesmal aus einem Verlaufe von Erlebnissen entstehen, eine wichtige Rolle spielen. Einer Erklärung kann nunmehr nur noch die Aufgabe zufallen, die Entwickelung der inneren Erfahrung und der Seele zu geben. Diese umfassende Aufgabe, die ja zum Teil auf rein völkerpsychologische Gebiete hinüberführt, hat sich der Verf. in drei Teile zerlegt: Der erste betrachtet die Entwickelung der sympathischen und ästhetischen Gefühle samt ihrer Vorstellungsgrundlage; der zweite die allgemeine Entwickelung der Intelligenz; der dritte zusammenfassende die Bildung des Charakters und der übrigen Dispositionen. Der letzte Abschnitt des ganzen Werkes bestimmt die Grenzen, bis zu denen eine solche unmittelbare Erklärung vordringen kann, wobei die Hilfsmittel der experimentellen Psychologie zu der eigentlichen psychologischen Beobachtung in ein ähnliches Verhältnis gesetzt werden, wie die instrumentellen Hilfsmittel zu irgend einer sinnlichen Beobachtung, und zieht schliesslich in der Besprechung der indirekten oder physiologischen Erklärung die Grundlinien einer Psychophysiologie.

Das sind etwa die allgemeinen Gesichtspunkte, unter denen die Fülle völkerpsychologischen, individualpsychologischen und nervenphysiologischen Materials geordnet ist, das dem Verfasser zur Verfügung steht. Mag auch stellenweise eine gewisse Neigung zum Schematisieren auftreten, die bei der Aufstellung eines solchen Programms vielleicht unvermeidlich ist (ich denke vor allem an einige „Funktionen" aus der Analysis der Bewusstseinsinhalte), so tut dies doch dem gewaltigen Aufbau des Werkes keinen Abbruch, das sicherlich auch für jeden deutschen Leser ein standardwork der modernen englischen Psychologie sein kann. Dr. O. Klemm.

Wendell T. Bush, Ph. D., Lecturer of philosophy in Columbia University. Avenarius and the standpoint of pure experience. Archives of Philosophy, Psy-

chology and scientific methods edited by J. Mc Keen Cattell an Frederick J. E. Woodbridge. p. 79 1905, New-York. The Science Press.

Der Verf. will für englische Leser ein zureichendes Referat über die Schriften des Richard Avenarius geben, aus deren Studium ihm selbst die Lossage von den metaphysischen Vorurteilen und ein eigener Standpunkt, eben der der reinen Erfahrung, erwachsen ist. Die Kritik, die in Deutschland namentlich von Wundt (Phil. Stud. 13) erhoben worden ist, sei von einem missgünstigen und feindlichen Geiste beseelt Dementsprechend beschränkt sich die Schrift denn auf eine im einzelnen nicht ungeschickte und namentlich die Schwierigkeiten der Terminologie überwindende Wiedergabe der empiriokritizistischen Lehren. In dem Schlusskapitel: Eine empirische Definition des Bewusstseins, wird das Bewusstsein als Erfahrung definiert, die nur in einem einzelnen Beobachter vorkommen kann; ein Satz, der nur in dem genannten Gedankenkreise Bedeutung, für die exakte Psychologie aber keinen greifbaren Sinn hat.

Leipzig. O. Klemm.

Th. Ribot, membre de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France. Essai sur les passions. vol. in 8, pp. 192 (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) 1907. 3 fr. 75. Félix Alcan, éditeur.

In dieser neuen Arbeit sucht Ribot eine Klasse von psychischen Phänomenen abzugrenzen, die bisher überall systematisch vernachlässigt worden seien, weil angeblich der Begriff der Leidenschaft für eine exakte Psychologie zu vage und unbestimmt sei. Das erste Kapitel ermittelt darum rein deskriptiv das Wesen der Leidenschaft, das auf die kurze Formel gebracht wird: Die Leidenschaft ist eine verlängerte und intellektualisierte Gemütsbewegung. Das erste dieser Prädikate würde sich bis zu einem gewissen Grade mit der Definition decken, die gegenwärtig von dem Affekt, als einem Verlauf von Gefühlen gegeben zu werden pflegt; das zweite dagegen geht über diesen Begriff des Affektes hinaus, indem es die affektive und die intellektuelle Sphäre in einen innigen Zusammenhang bringt.

Die beiden nächsten Kapitel enthalten eine ausführliche Genealogie der Leidenschaften, die auf drei Grundtriebe zurückgeführt werden: den Selbsterhaltungstrieb, die Liebe, und den Trieb zur Ausdehnung oder den Willen zur Macht, der wiederum in drei Formen auftreten kann: als Sympathie, als Eroberungstrieb und als Zerstörungstrieb. Neben diesen allgemeinen Leidenschaften stehen die seltener und nur vereinzelt auftretenden: die ästhetische, die religiöse, die politische und die moralische Leidenschaft.

Das vierte Kapitel endlich stellt das Ende der Leidenschaften dar. Eine erste Möglichkeit beruht in der natürlichen psychischen Erschöpfung, eine zweite in dem Auftreten neuer herrschender Ideen, welche eine Metamorphose der Leidenschaft herbeiführen; eine dritte in der allerdings seltenen Substitution einer Leidenschaft für eine andere; eine vierte in dem psychopathologischen Zerfall der Persönlichkeit; eine fünfte in dem Selbstmord.

In ähnlicher Weise, wie in einer früheren Studie die Bedeutung der schöpferischen Phantasie weit über die herkömmlichen Grenzen von Kunst und Wissenschaft erweitert worden war, wird auch in diesem Buche der Bezirk der Leidenschaften ausgedehnt, ohne dass dabei der Fehler begangen würde, alle affektiven Erscheinungen als eine Leidenschaft auszulegen.

Leipzig. O. Klemm.

Antonio Marchesini, L'Imaginazione creatrice nella filosofia (Die schöpferische Phantasie in der Philosophie). Analisi Storico-Critica con prefazione di Roberto Ardigò. pp. 131. Ditta G. B. Paravia E. Comp. (Torino-Roma.)

Der erste vornehmlich psychologische oder auch völkerpsychologische Teil behandelt die Bedeutung der schöpferischen Phantasie für Mythus, Kunst und Religion. Zu allen den drei Gebieten aber steht das philosophische Denken im Gegensatz: Die sich hieran schliessende Vermutung bestätigt der zweite Teil, welcher historisch den Einfluss der schöpferischen Phantasie auf die Lösung der philosophischen Probleme darzustellen sucht und zu dem Ergebnis gelangt, dass der objektive Wert der philosophischen Lehren in direktem Verhältnis zur Herrschaft des begrifflichen Denkens und in indirektem Verhältnis zur Herrschaft der Phantasie steht. Das anziehend geschriebene Büchlein wird seiner Aufgabe gerecht, soweit sich überhaupt eine bestimmte Aufgabe einem so allgemeinen Thema entnehmen lässt. O. Klemm.

Rudolf Eisler, Einführung in die Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen. XII, 292 S. Leipzig 1907, Verlag von Johann Ambrosius Barth.

Wer den Untertitel dieses Buches mit dem Haupttitel vergleicht, wird vielleicht von vornherein bedenklich werden: Wie kann eine Einführung in die Erkenntnistheorie, die zu erkenntnistheoretischem Denken anleiten will, zugleich eine Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen sein, die doch, falls sie verstanden sein will, das erkenntnistheoretische Denken voraussetzt? Aber freilich ist ja auch im Sinne des Verf. Erkenntnistheorie gleichbedeutend mit Erkenntniskritik; und so wird es wohl auch hier ohne Kritik nicht abgehen; und ausserdem kann die Einführung auch nur von einem bestimmten Standpunkte aus geschehen, der sich dann in der Darstellung von selbst kritisch von den andern abhebt. Dieser Standpunkt des Verf. ist ein voluntaristischer Kritizismus, der sich von dem intellektualistischen Kritizismus durch die psychologische Ergänzung der transzendentalen Methode, und durch die Betonung des Primats des Willens auch für die Theorie unterscheidet. Von diesen Voraussetzungen aus sucht der Verf. einen objektiven Phänomenalismus oder einen Ideal-Realismus durchzuführen, dessen Grundzüge zugleich eine metaphysische Weltanschauung bedeuten.

Der Weg bis zu diesem Punkte, an dem die Erkenntnistheorie in die Metaphysik einmündet, gibt in der Darstellung des Verf. einen klaren Ueberblick über die Hauptstufen erkenntnistheoretischer Forschung. Schon in den beiden ersten Paragraphen, die die Methodik der Erkenntnistheorie behandeln, treten uns knapp und scharf umrissen die Hauptgegensätze des Psychologismus und des Antipsychologismus entgegen. Die nächsten Paragraphen erörtern die Möglichkeit des Erkennens und das Wahrheitsproblem. Nach einer Charakterisierung des Urteils und des Erkenntnisaktes wird das logisch richtige Denken als ein logisch zweckmässiges Denken, ein Denken, wie es sein soll, bezeichnet (S. 27). In

der Ableitung dieses Sollens aber aus einem Willen zur Wahrheit scheint mir eine petitio principii zu liegen. Denn das wahre oder giltige Urteil ist wiederum kein anderes als ein solches, das in einem Denkakt vollzogen wird, welcher sein soll. Das Sollen, welches an das Denken herantritt, stammt vielmehr aus der Welt der Gegenstände, es ist, um den bildlichen Ausdruck von Lipps zu gebrauchen, eine Forderung der Gegenstände.

In dem zweiten Abschnitt: Das Problem des Erkenntnisursprungs wird zunächst der Sinn des Problems klar gelegt: Es handelt sich nicht um den historischen, auch nicht um den psychologischen Ursprung, sondern um die für alle Subjekte gleichen und zu allen Zeiten vorhandenen konstanten Quellen der Erkenntnis, die nach einer logisch-genetischen und nach einer transzendentalen Methode dargestellt werden können. In üblicher Weise werden dann der Rationalismus, der Empirismus mit seinem Extrem: Sensualismus und seiner Abart: Positivismus, und der Kritizismus unterschieden. Nach einer Schilderung dieser Richtungen, die den Kenner um so deutlicher verrät, je mehr sie zusammengedrängt ist, fasst der Verf. seinen eigenen voluntaristischen Kritizismus in einige Grundsätze zusammen. Hier tritt der Begriff eines Grundwillens oder Denkwillens auf, der sich durch psychische geistige Kausalität realisiert (S. 166). Die Dingheit wird aufgefasst als Reflex und Analogon der Ichheit, deren Momente mittels der Kategorien in das Objektive projiziert werden. Das Verhältnis der Dingheit zu dem Objektiven ist hierin noch vieldeutig: Ich würde nicht entscheiden können, wie weit sich auf sie der Begriff des Gegenstandes anwenden lässt, den als Ausgangspunkt aller erkenntnistheoretischen Betrachtungen nachgewiesen zu haben, ich für den wichtigsten Fortschritt unter den neueren Arbeiten auf diesem Gebiete halte. (Husserl, Lipps, Meinong.)

Von diesen Ueberlegungen gelangt der Verf. zu dem Problem der Realität, mit dem sich der dritte Abschnitt beschäftigt. Hier befinden wir uns bereits gänzlich auf dem Boden der Metaphysik. Den Gegensatz des Realismus und Idealismus sucht der Verf. in einen Ideal-Realismus zu verschmelzen, dessen wesentlicher Grundgedanke der ist, dass Sein und Bewusstsein nur verschiedene Betrachtungsweisen desselben Inhaltes sind. Es ist die Projektion der Unterscheidung einer inneren und äusseren Erfahrung oder des Prinzips des psychologischen Parallelismus auf einen metaphysischen Hintergrund.

Wie weit die Absichten des Buches zur Erfüllung gelangen, wird schliesslich von demjenigen abhängen, der es in die Hand nimmt. Denn triviales und tiefsinniges können kaum irgendwo so eng beisammen liegen, als in der Erkenntnistheorie, wo das Selbstverständliche zum Problem wird. Dass der Verf. aber dem Fremdling in diesem Lande einen breiten Weg eröffnet, und zugleich dem Nachdenklichen die vielen Irrwege zeigt, muss dem Buche zu einem besonderen Verdienste angerechnet werden.

Leipzig. O. Klemm.

Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento in Firenze. Sezione di Filosofia e Filologia:

Antonio Aliotta, Professore di Filosofia nel R. Liceo di Lucera, La Misura in Psicologia Sperimentale. pp. 253. Firenze, Tipografia Galletti E Cocci 1905.

In der Einleitung stellt der Verfasser seinem Buche die Aufgabe, die verschiedenen Versuche einer Messung, die auf dem Gebiete der experimentellen Psychologie gemacht worden sind, einer kritischen Prüfung zu unterziehen und sodann zu einem abschliessenden Urteile über die Möglichkeit zu gelangen, die Gesetze des Bewusstseins mathematisch zu formulieren (S. 11).

Der erste Teil: Psychophysik behandelt das Mass der Empfindung im Anschluss an Weber, Fechner, Delboeuf, und andere vornehmlich deutsche Autoren. Die Kritik, die sich am Schluss gegen Wundts Auffassung des Weber'schen Gesetzes erhebt, übersieht, dass die reale Intensität der Empfindung, überhaupt nicht mehr zu den objektiven Reizen, sondern dass zu ihr die Merklichkeitsgrade in jenes bekannte logarithmische Verhältnis gesetzt werden. Nach der Darstellung der Methoden zur Empfindungsmessung wendet sich der Verfasser zu einer Kritik der üblichen Empfindungsmasse, die von dem Grundsatze ausgeht, dass die Empfindungen keine andere Intensität haben können, als die von uns wahrgenommene. Freilich scheint mir die weitere Behauptung, dass alle Empfindungsintensitäten, die die Schwelle übersteigen, stets gleichmässig apperzipiert werden müssten; dass man infolgedessen nicht von verschiedenen Merklichkeitsgraden sprechen dürfe, unmittelbar der psychologischen Erfahrung zu widersprechen (S. 62), und hiermit fällt dann auch die Polemik, die sich wiederum vor allem gegen Wundt anschliesst.

Eine Betrachtung der psychophysischen Masse im einzelnen, vor allem auch in der Anwendung auf verschiedenartige psychische Täuschungen, führt den Verfasser zu dem Ergebnis, dass die psychologische Analyse der Vorstellung der Intensität die eigentliche Aufgabe der Psychophysik sei. Auch diesem Resultate wird man nicht unbedingt beipflichten können, da sich die psychophysische Fragestellung an die Empfindungsintensitäten selbst, nicht an deren reproduktive Vorstellungen wendet. Wenn der Verfasser mit Recht hervorhebt, dass man die Vorstellung der Intensität nicht mit der Intensität der Vorstellung verwechseln dürfe, so muss mit demselben Rechte der Vergleich zwischen zwei Intensitäten und etwa zwei Vorstellungen von Intensitäten auseinandergehalten werden.

Der zweite Teil: Psychische Zeitmessung gibt einen Abriss der Reaktionsversuche. Als Hauptträger der Entwicklung der Reaktionsversuche erscheinen Donders, Buccola und Wundt. In neuerer Zeit sind Münsterberg, Binet, James hervorgetreten, deren z. T. gegensätzliche Anschauungen mit viel Verständnis dargelegt werden. Den Schluss bildet wiederum eine Formulierung der Hauptprobleme der psychischen Zeitmessung, bei denen der Verfasser auf die Vieldeutigkeit hinweist, die die blosse Variation der Dauer eines psychischen Vorgangs stets in sich birgt, zweitens eine Verbindung der chronometrischen mit der psychophysischen Methode postuliert, und schliesslich als letztes Mittel für die Interpretation der gemessenen Zeiten doch die Selbstbeobachtung erklärt.

Der dritte Teil: Psychodynamik enthält unter diesem allgemeinen Titel die Versuche, die auf die Ermittelung funktioneller Zusammenhänge abzielen. Auf eine Besprechung der Gedächtnis- und Assoziationsversuche folgen die Bestimmungen des Aufmerksamkeitsmasses, der psychischen Hemmung und des Bewusstseinsumfanges. Die Kritik dieses letzteren Begriffes besteht insofern nicht zu Recht, als unter dem Umfang des Bewusstseins von den zitierten Autoren nie etwas anderes verstanden worden ist als die maximale Anzahl von einfachen Eindrücken, die im Bewusstsein noch zu einer Gruppe (einer „organischen Einheit", wie der Verfasser sagt) vereinigt werden können.

Eine Besprechung der Methoden zur Messung geistiger Leistung und Ermüdung und überhaupt Komplexen intellektueller Funktionen beschliesst diesen Teil.

Ein vierter Teil beschäftigt sich mit der Bedeutung der Statistik für die Psychologie und anhangsweise mit den Formeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung, soweit sie für psychologische Zwecke brauchbar sind.

Die klare ausführliche Darstellung in Verbindung mit der eingehenden Kenntnis, die der Verfasser von der jüngst vergangenen und zeitgenössischen Literatur hat, machen das Buch nicht nur zur Einführung in den Gegenstand, sondern auch zur Uebersicht über die wichtigsten Theorien geeignet. Dem theoretischen Schlusssatze „dass das Mass in der Psychologie nicht dazu diene, die Quantität der psychischen Phänomene zu bestimmen, sondern nur dazu objektiv die qualitativen Veränderungen festzulegen“ (S. 244), kann man allerdings nicht allgemein zustimmen, solange man daran festhält, dass Qualität und Intensität die beiden Merkmale jedes psychischen Elementes sind. O. Klemm.

D. Mercier, Erzbischof von Mecheln, Psychologie. Nach der 6. völlig umgearbeiteten Auflage des Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von L. Habrich. I. Band: Das organische und das sinnliche Leben. XXVII, 381 S. Mit vier Tafeln in Steindruck. Kempten und München, Jos. Kösel'sche Buchhandlung, 1906.

Die Einleitung des Uebersetzers bespricht den Neuthomismus der Schule von Löwen und schildert die Persönlichkeit Désiré Mercier's, der die Seele des philosophischen Instituts gewesen ist. Soweit dient sie zur Orientierung des Lesers. Es folgen eine lange Reihe von Besprechungen und Lobeserhebungen des Buches, die am Schlusse fortgesetzt wird: Diese gehören nicht in ein wissenschaftliches Buch, wenn damit nicht eine Tendenz verfolgt wird, die ausserwissenschaftlich ist: und diese Tendenz ist „den positiv Gesinnten, insbesondere den Katholiken zu zeigen, wie sich das bewährte Alte, die philosophia perennis, mit den haltbaren Ergebnissen der neueren Wissenschaften verbindet“ (S. XXVII).

Ich will hiermit den deutschen Leser nur orientieren, die Kritik hat es nicht mit solchen Tendenzen zu tun, sie hat sich vielmehr die eigentlich philosophiegeschichtliche Frage vorzulegen, wie weit tatsächlich die Lehren des Aristoteles und des Thomas mit der modernen Wissenschaft von der Seele übereinstimmen und zweitens, wie dieses Verhältnis in der Darstellung Mercier's zur Geltung kommt. Wenn ich das vielgebrauchte Bild von dem Rahmen der scholastischen Begriffe gebrauchen darf, so sind sicherlich die Ergebnisse der neueren Wissenschaft mit besonderem Geschick in diesen Rahmen eingepasst, und dieser Zusammenhang ist nicht nur durch kunstreiche Dialekte hergestellt, sondern unverkennbar gehen manche metaphysischen Ausläufer der heutigen Psychologie auf den aristotelischen Animismus zurück.

Trotzdem bleibt der Gegensatz bestehen zwischen dem Weg, den der Verfasser geht, von schwierigen begrifflichen Distinktionen herab zu den Einzeltatsachen, und dem Weg einer empirischen Darstellung, die zumal in der Seelenlehre von der unmittelbaren Beobachtung ausgeht. Neben dem Scharfsinn der begrifflichen Formulierungen steht eine grosse Bereitwilligkeit in der Uebernahme moderner physiologischer und psychologischer

Hypothesen. Wie einfach werden (S. 193) als „Messung der Stärke der Sinneswahrnehmung aus ihren Wirkungen“ die theoretisch so schwer zu deutenden Versuche Féré's hingestellt! Gelegentlich werden auch die Probleme überhaupt nicht getrennt: Zur Illustrierung der Reaktionszeiten (S. 198) wird eine Stelle aus Ribot zitiert, welche das dem Psychologen als Komplikation bekannte Phänomen beschreibt. Vielleicht gerade deswegen, weil der Verfasser zu verschiedenartigen Theorien gerecht zu werden sucht, wird die Einstimmigkeit stellenweise in Frage gestellt; soweit allerdings das Buch eine Einleitung und Orientierung über die tierische und sinnliche Natur des Menschen abgeben will, ist ihm die Fülle von Zitierungen von Vorteil. O. Klemm.

Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-Parvan, Bhagavadgîtâ, Mokshadharma, Anugîtâ. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauss aus dem Sanskrit übersetzt von Dr. Paul Deussen, Professor an der Universität Kiel. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1906. XVIII und 1010 S. 22 M.

1. Allgemeines. Nach seinen beiden grossen Arbeiten über die klassische Vedântaphilosophie (Das System des Vedânta. 1883. 2. Aufl. 1906. Die Sûtra's des Vedânta. 1887) hat P. Deussen das noch umfassendere Werk unternommen, die organische Entwicklung der indischen Philosophie von den frühesten vedischen Anfängen an darzustellen. Von seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen“ (2 Bde. in 6 Abt.) ist des 1. Bandes 1. Abteilung (1894. 2. A. 1906) den philosophischen Hymnen des Veda gewidmet. Die zweite Abteilung (1899) behandelt die Philosophie der Upanishad's auf Grund einer kritisch-exegetischen Vorarbeit, die Deussen selbst durchführte nicht nur mit einer Sprachkenntnis, die der Kritik des Altmeisters der Sanskritphilologie O. von Böhtlingk nur wenig Gelegenheit zu Einwänden bot, sondern auch mit kongenialem Verständnis. Wir verstehen am besten, was wir lieben; und hier arbeitete Deussen mit einer Liebe, die in der durch Schopenhauer geweckten gleichen philosophischen Grundanschauung wurzelt. So schuf er ein Werk, ohne Vergleich das beste, was wir haben zur Einführung in jene wunderbaren Denkmäler intuitiven Denkens und religiöser Tiefenschau: „Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen.“ 1897 (2. A. 1905). Die 3. Abteilung nun soll die (wie Deussen gegen Jacobi, Garbe, Pischel nachweisen will) direkt als Vorstufe des Sânkhya aus der Upanishadlehre erwachsene Reflexionsphilosophie der epischen Zeit darstellen, und dafür ist das vorliegende Werk die grundlegende exegetische, somit den „Sechzig Upanishad's“ zur Seite tretende Vorarbeit. Auf Einleitungen und Anmerkungen ist (abgesehen von etwa 200 in den Text eingefügten Zitaten und zahlreichen sonstigen Zwischenbemerkungen) verzichtet worden. Der Leser erhält nichts als die sorgfältige, gut lesbare Uebersetzung der vier philosophischen Haupttexte, die uns in dem „Grossen Bharataliede“, dem Veda der indischen Kriegerkaste, aus unbekannter Zeit, in nachvedischer, aber altertümlicher, vorklassischer Sprache überliefert sind. Der umfänglichste davon, S. 109—882: Moksha-dharma, d. h. Erlösungs-lehre, wird damit zum ersten Male in zuverlässiger Uebersetzung in einer europäischen Sprache dargeboten. Bisher kam als Hilfsmittel für das Studium nur in Betracht

die allerdings fleissige und im ganzen genommen, trotz aller Abhängigkeit von dem scholastischen Kommentator Nîlakaṇṭha, doch verständige Uebersetzung (von der man nach Deussen's kurzer, tadelnder Bemerkung S. VIII sich eine zu ungünstige Vorstellung machen würde) des liebenswürdigen, gelehrten Brahmanen Kisari Mohan Ganguli, die auf Wunsch des bescheidenen Uebersetzers unter dem Namen des opferwilligen Auftraggebers, des Buchhändlers Protap Chandra Roy, 1883—96 zu Kalkutta erschienen ist (Bd. 12, II S. 1—887). Von den drei übrigen Stücken ist die Bhagavadgîtâ (Deussen S. 31—107), d. h. „Das Lied (gîtâ) des Erhabenen" (des Vishṇu-Krishṇa), seit den Ausgaben von A. W. v. Schlegel (1823) und Chr. Lassen (1846), und seitdem W. v. Humboldt (1825) und Hegel (1827) auf dies merkwürdige Denkmal pantheistischer Religiosität und mystischer Gottesliebe aufmerksam machten, durch ausreichende Uebersetzungen auch in deutscher Sprache (F. Lorinser 1869, R. Boxberger 1870, am besten R. Garbe 1905) wenigstens im Kreise derer bekannt geworden, die sich über die unsystematische, abgerissene, auch Wiederholungen und Widersprüche nicht vermeidende Art des Vortrags hinwegsetzen konnten. Wer diesen Text oder einen andern der hier vorliegenden studieren will, der muss für die Einsicht zugänglich sein, die H. St. Chamberlain (Arische Weltanschauung, 1906) so eindrucksvoll vorträgt, dass echte Philosophie noch in ganz andrer Erscheinungsweise möglich ist, als wie wir sie gewöhnt sind bei der hohen Künstlichkeit unserer Systembildungen, „der gegenüber wir kaum noch ahnten, es könne hier überhaupt Natur geben". In Indien handelt es sich (wenigstens in diesen epischen Anfängen) um eine Philosophie, die nicht als Lehrgebäude bewundert werden, sondern den ganzen Menschen durchdringen und erneuern, also Religion sein will, die verlangt, dass man sie lebt. Was sie verheisst, ist nicht nur Erkenntnis, sondern Erlösung, und zwar nicht nur von der Schuld des Lebens, sondern vom Leben selbst. Das gilt gleichmässig von allen vier hier vereinigten Texten, die bei aller Verschiedenheit ihrer mosaikartig zusammengefügten, sehr verschiedenen Erkenntnisstufen entstammenden, Sinnigkeit und Unverstand seltsam vereinigenden Bestandteile insofern doch ein Einheitliches, das Wesen des indischen philosophisch-religiösen Geistes, uns vorführen. Das erste und altertümlichste Stück, S. 1—30: „Das Buch (parvan) des Sanatsujâta" (Ewig-schön, Name eines Ewigjungen, eines indischen Chidhr, vgl. Mdh. 342 (340) 72), war bisher, ausser bei P. Ch. Roy (Bd. 5 S. 150 bis 165), in einer ziemlich guten englischen Uebersetzung zugänglich, die der eingeborene Gelehrte Kâshinâth Trimbak Telang für Max Müller's Sacred Books of the East (Vol. VIII: The Bhagavadgîtâ with the Sanatsujâtîya and the Anugîtâ. Oxford 1882. 2. A. 1898) angefertigt hat, und ebenso das letzte, die Anu-gîtâ, „Nach-gesang", ein die Grundgedanken nochmals systematischer ausführender und erläuternder Nachtrag zur Bhagavadgîtâ (Deussen S. 883—996, P. Ch. Roy Bd. 14 S. 33—245). Die neue Uebersetzung übertrifft die Leistungen Telangs und Gangulis vor allem im feinern Verständnis, daneben auch, obgleich dies offenbar nicht als Hauptsache behandelt worden ist, in den philologischen Kleinigkeiten.

2. Philologische Kleinigkeiten. Die hier übersetzten Abschnitte sind die schwierigsten des Mahâbhârata. Sowohl in Textberichtigungen, wie vor allem in der Aufklärung des oft schwer zu erfassenden philosophischen Sinnes zahlreicher Stellen erkennen wir dankbar die Hand des Meisters. Man empfindet freudig die Belehrung, wenn man Text und Uebersetzung Wort für Wort vergleicht. Daneben findet man allerdings Stellen, die für die zweite Auflage wohl nochmals werden erwogen werden. Die grosse,

vierjährige Arbeit wurde, da Schonung der Augen sich nötig machte, von zwei tüchtigen jüngern Mitarbeitern unterstützt, mit denen Deussen, da er die Verantwortung übernahm, Vers für Vers durchberaten hat. Dabei haben sich aber doch von des Meisters sonstiger Arbeitsweise Abweichungen ergeben, auf die näher einzugehen wir bei der Grösse und Wichtigkeit dieser Arbeit uns verpflichtet glauben.

a. Druckfehler sind selten. Von solchen, die nur bei Vergleichung des Sanskrittextes zu erkennen sind, bemerken wir Bhg 11, 34 Jagadratha] lies Jayadratha. Mdh 225, 38 Freiheit und Selbstsucht] F. von S. 227, 47 vor ihr] von ihr. 234, 34 Somapâda] Lomapâda. 320, 2 weisen] weissen. — Die ein abweichendes Metrum aufweisenden (oft besonders altertümlichen und schönen) Verse sind im Drucke kenntlich gemacht; dies ist versehentlich unterblieben Sanats. 42, 5. 43, 9. — Die Worte Mdh 190, 6 „Hierbei wird bemerkt" und 231, 8 „Der erhabene Çuka sprach" gehören nicht in den Vers.

b. Auslassungen. Man ergänze hinter Sanats. 44, 4 heissen] immer. Mdh 187, 12 Leib] der Lebenden. 224, 22 Augen] die Wesen. 38 übermannt] so wäre es nicht so; 49 Als] bei den Wesen. 228, 15 Lotosblatte] leibhaftig. 46 Freundschaft] und Geduld. 67 Schmucksachen] und Kostüm. 230, 4 Nârada] o Fürst der Kukura. 257, 13 es] wiederum. 263, 25 fürchtet] du Wissender. 52 nicht] obgleich du scharfsinnig bist. 296, 29 gesondert] von den Menschen. 362, 15 der] majestätische. 363, 11 Da du] jetzt. 365, 6 welcher] mit Freuden.

c. Zusätze des Uebersetzers werden durch Klammern kenntlich gemacht. Das ist versehentlich unterblieben Sanats. 41, 5 An [dieser]. 45, 8 [denn] der Herr . . . [für sie]. Mdh 273, 11 [die Sonnengöttin] Sâvitrî. 317, 13 Feigen [blatt, auf dem sie sitzt]. 362, 17 von [demselben] Râma. Anug. 26, 10 Geben [und Nehmen]. 51, 16 ein [solches]. Solche Zusätze wären noch zu machen gewesen hinter Sanats. 44, 9 erwähnt wurde: [statt yo 'prakîrtitah lesen wir yah prakîrtitah]. 44, 21 der es weiss: [statt vidvan lesen wir vidvân]. 45, 6 schauen: [statt sâdriçye lesen wir mit Katha-Up. sandriçe]. — Empfehlen würden wir den Zusatz zu Mdh 223, 19 zu Tausenden geschart: [statt sahasrasamitâ lies -sammitâ (wie 3, 116, 24), d. h. „volle tausend"]. — Vor 265,6 ist einzuschieben: [Die Vögel sprachen:], vor 272, 30: [Bhîshma sprach:].

d. Schreibfehler ist Bhg 2, 10 „der Lockige" (das wäre Arjuna) statt „der Struppige" (d. i. Krishna). Für Krishnadvaipâyana (Mdh 231, 8) oder Krishna Dvaipâyana (325, 12 u. s.) liest man einmal (207, 3) „von Krishna und von Dvaipâyana". Der Doppelname ist zu behandeln wie die gleichartigen Bildungen Dattâtreya, 208, 28 Svastyâtreya, 210, 21 Krishnâtreya. Ferner lese man statt 234, 5 Uccaihçravasa] Uccaihçravas. 265, 6 anahimsâ] anahimsâkritam. In dem Satze Mdh 224, 57: „nicht von mir usw." streiche man das dreimalige „von". Im Index war von Nahusha, dem Sohne des Âyus, zu unterscheiden Nâhusha (Mdh 178, 4), d. i. Yayâti.

e. Lesefehler liegen der Uebersetzung an einigen Stellen zugrunde, z. B. Verwechslung von prakîryamânâm und prakîryamânânâm Mdh 356 (354) 6: „wenn ich sehe, wie über den [allwärts] verbreiteten Menschen ein heuchlerischer Heiligenschein [schwebt]". Man streiche die Worte „allwärts verbreiteten" und setze für „schwebt": verbreitet ist. — 223, 14 lesen wir: „Der du in den Mutterschoss einer Eselin geraten bist". Im Texte steht nicht Eselin (kharî), sondern Esel (khara); gemeint ist: in die Familie der Esel. (So ist auch Sanats. 40, 5 ungenau übersetzt „aus einem Çûdra-Schoss geboren", denn das wäre ein Çûdrâ-Schoss; lies: in der

Çûdra-Kaste.) — 224, 19 ist dâ (geben) und âdâ (nehmen) verwechselt; statt „verleiht" lies: nimmt (wie Vers 25), und statt „ihrer": seiner. — 226, 13 beachtet der Uebersetzer nicht, dass in dem vielfach berichtigten Bombayer Texte, dem er folgt, statt der befremdlichen früheren Lesart yaddveshtâ („dass der Hasser") die sinngemässe steht: yadveshtâ („dass der Wirkende"). — Die Uebersetzung 362 (360) 6 „er begehrt nach irgend einer Sache" (lies: nach keiner andern Sache) beruht auf irriger Lesung (ra statt râ) des Wortes kâryântarâkânkshî: „eine andre (antara) Sache (kârya) nicht-begehrend (a-kânkshî)".

f. Grammatisches. Mit den Eigenheiten der epischen Sprache werden wir erst allmählich vertraut. Mdh 243, 29 bedurfte die Form grhapatinâm nicht der Bemerkung „das kurze i soll nach Nîl. vedisch sein" (was es eben nicht ist); es ist metrische Lizenz, und zwar Analogiebildung, wie umgekehrt 8, 19, 37 vâjînâm, 12, 261, 29 pakshîn, 266, 2 cirakâreh. Auch die Schreibung Maruta (234, 28) ist nur metrisch für Marutta (13, 137, 16). — Mit einem (!) wird bisweilen auf interessante Formen aufmerksam gemacht; dies geschieht nicht bei Sanats. 43 (44) 10=1693 abhivâdayîta (vgl. 5, 39, 50=1494 vivarjayîta). Mdh 214, 9 adhyavasîyîta. 262 (261) 40=9316 udayantam; ebenso 228, 11 (neben udyantam Vers 10). Mdh 216, 3 jâgarati, Sanats. 45 (46) 31 jâgrati für jâgarti, was der Uebersetzer dem Nîl. hätte glauben sollen (vgl. jighrati 3. pl. und 3. sg.). Beachtung verdient Mdh 360 (359) 13=13860 me khyâti; vielleicht ist aber âkhyâti gemeint mit unregelmässigem Sandhi, wie 12, 49, 42=1757 dagdhe "çrame. 3, 59, 3 (alte Lesart bei Nîl.) so "ste sma. Sehr bemerkenswert ist Mdh. 364 (362) 18=13917 paryapṛichâmahe. (Damit zu vergleichen 9, 1, 20 apaçyâmas. 1, 74, 17=3109 grihṇîyâmi, das also nicht mit Benfey anzuzweifeln ist.) Im Lexikon nachzutragen ist 12, 363 (361) 3=13886 kshâmya sei ruhig. 362 (360) 9=13872 bhṛûnahatyâ (von-hati) für -hatyayâ. Sanats. 41 (42) 7 ahamgatena. Mdh. 264 (263) 34=9430 und 266 (265) 13 steht nirârambha wohl im Sinne von nirâlambha „kein Tier schlachtend" (âçis vgl. Vers 3).

g. Syntaktisches. Sanats. 43 (44) 12 „Dem Lehrer soll er Freude machen mit seinem Gut und Blut." Genauer: selbst um den Preis von G. u. B. (wie 14, 56, 26; vgl. Râmâyaṇa 2, 10, 35 ed. Bomb. jîvitena und sollte es mich das Leben kosten. MBh 8, 9, 43 kuṇḍalâbhyâm um den Preis der Ohrringe). — 15 „ich tue so vieles an ihm." Genauer: ich habe getan. Das präsentische Perfekt wird durch eine Präsensform vertreten wie 1, 2, 6 avekshe, avalihe. 3, 290 (291) 23. 28 carâmi, aparâdhyati. — Mdh. 225, 6 kann mâm (evam) nicht von tishṭhati abhängen; man lese nâmaivam: „Wie heisst du, die du hier stehst?" — 227, 25 ist der Sinn: „Und weil du meine Art und Weise (Gegensatz 28 çakratvam) nicht dulden wolltest, deshalb bin ich, der Herr der Wesen, von dir gestürzt worden." — 81 durmarshaṇataras tvayâ heisst: obgleich ich mir weniger gefallen lasse als du. (Der Instr. wie 3, 82, 99. 149, 2. 6, 19, 5. 77, 20. 7, 55, 49. Nîl. zu 12, 29, 24. Hier hat das kleine Petersburger Wörterbuch irregeführt). — 234, 8 yaçasi ottame hängt ab von gantum, wie 3, 91, 17 loke, 6, 47, 36 rathe; die Worte „[beharre] in" sind zu streichen. — 363 (361) 4 setzt das unbeachtet gelassene vâ die Frage von Vers 3 fort; was dazwischen steht, ist parenthetisch. (So zeigt auch 227, 44 vâ die Frage an; bhavaty evam ist die Antwort: Ja, so ist es.) — Anug. 50, 1 guruṇâ çishyam âsâdya yad uktam wird übersetzt: „was von einem Lehrer zu seinem Schüler, der ihm genaht war, gesagt wurde." Das ist natürlich nicht als wörtliche Uebersetzung gemeint. Man streiche einfach die Worte „der ihm genaht war"; âsâdya vertritt prati.

3. Abweichungen. Sanats. 40 (41) 8 steht nicht: „erkennend, dass man seiner gedachte", sondern: „dessen Gedanken erkennend," und Mdh. 228, 31 heisst es nicht: „sie hielten ihre Herzen rein," sondern „ihre Häuser". 227, 91f. lautet wörtlich übersetzt: „Denn wer, der einen Körper hat, kann Vertrauen auf die Dinge oder auf den Körper 92. in der Welt betätigen, wenn er sieht, dass die Welt in Bewegung ist?" Statt dessen lesen wir: „Wer, der einen Körper besitzt, möchte wohl Vertrauen in die Dinge oder in seinen Körper setzen! 92. Erträgt es wohl einer in der Welt, zu handeln, wenn er sieht, wie die Welt eingerichtet ist?" Der Gedanke: „Die Welt ist in Bewegung, alles scheinbare Sein ist ein Werden, die Welt geschieht" ist wichtig für die Sânkhya-Philosophie und den Buddhismus im Unterschiede von der Vedântalehre, die in allem Werden das Sein erfasst; vgl. Garbe, Der Mondschein der Sânkhyawahrheit S. 525 f. Oldenberg, Buddha² S. 273. — Mdh. 232, 16 steht im Sanskrittexte nicht „vor seinem Geschaffenwerden" [prâksṛishṭyâḥ], sondern „in einer frühern Schöpfung" [prâksṛishṭyâm; vgl. Bhâgavata-Purâṇa 4, 29, 63 prâgdehajam karma]. Der Unterschied ist wichtig, da es sich um die Frage handelt, wann unsere erste, unsern angebornen Charakter und damit unser Schicksal bestimmende Willensentscheidung erfolgt ist (ἀνθρώπῳ ἦθος δαίμων. Heraklit). — 264, 30 ist stillschweigend der zweite Halbvers ausgelassen, der anscheinend nicht in den Zusammenhang passt. Er lautet: Rückkehr.] Diese beiden gehen auf dem von den Göttern betretnen Pfade, o Jâjali. — 188, 15 steht sowohl im bengalischen wie im Bombaytexte: „von Brahman [brahmaṇâ] geschaffen" (wie Vers 10), nicht: „als Brahmanen" [brâhmaṇâḥ], wie wir bei Deussen lesen (der stillschweigend auch Sanats. 43 (44) 25 brâhmaṇaḥ statt brahmaṇaḥ liest). — 266 (265) 9 war wohl anstatt der textgemässen Uebersetzung „Honig" [madhu] zu schreiben „Rauschtrank" [madyam], vgl. 263 (262) 8; madhu steht in Widerspruch mit 263 (262) 42 und Manu 4, 247. Nur aus asketischem Grunde wird Enthaltung vom Genuss des Honigs, wie des Fleisches, empfohlen 13, 115, 16.

4. Wortbedeutungen. Mdh. 214, 18 lies: „diese Aderflüsse, deren Wasser die Säfte sind" und streiche die Worte: „wohl rasadâ zu lesen". — Indras Beiname Çatakratu bedeutet im Epos nach 9, 49, 4. 12, 227, 56 „der Hundertopferhafte". So wird das Wort auch Mdh. 227, 89. 117 übersetzt (während Çakra „der Kräftige" unübersetzt bleibt), meist aber im vedischen Sinne „der Hundertkräftige" (225, 1. 226, 1. 227, 8 u. ö.). — Mdh. 262 (261) 15 na ca dharmam avaikshata heisst nicht „er achtete keine Satzung gering", sondern: „er sah noch nicht die Erfüllung der Pflicht" (Vers 16. 41). — 265, 5 dharmasya vacanât heisst „auf Geheiss des [Gottes] Dharma" und nicht: „um die Pflicht zu erklären". — Anug. 49, 16 kena hetunâ war nicht zu übersetzen „durch welche Ursache", sondern (wie 12, 353, 9) „auf welche Weise" (50, 7 yathâ). — Mdh. 190, 9 wird das Wort vastum und die besondere Bedeutung von abhidhîyante (vgl. Vers 10) unbeachtet gelassen. Der Sinn ist: „Der Vers loke vastum pravṛittayaḥ sukhârtham (d. h.: die Bemühungen, sich in der Welt zu behaupten, oder der Kampf ums Dasein, geschehen um des Glückes willen) bezieht sich nicht nur auf das diesseitige, sondern auch auf das jenseitige Dasein." [Auch das folgende trilokakṛit prabhur ekâkî tishṭhati ist sicher ein Versfragment (brahmâ ist erklärender Zusatz, tapasi ist wohl zu dem vorausgehenden mahati zu stellen); es wird erläutert durch die folgenden Worte: „als Brahmacârin gibt er (Brahman) sich nicht den Freuden des Genusses hin", und dann wird gefolgert: „Also haben die Hochgesinnten (die Götter) diese (die Lust) nicht für sich erwählt; also schätzen sie diese Qualität (die Lust) nicht so hoch,

wie du denkst; daher ist es unverständlich, dass ein verständiger Mann, wie du, sich die Rede der Leute aneignen kann, der Lohn des sittlichen Handelns sei die Lust."] — Ein Kreuz den Erklärern (vyâsakûṭa) ist schon seit Çankara, Çrîdhara und Nîlakaṇṭha der Ausdruck Sanats. 45 (46) 26 = Bhg. 2, 46 sarvataḥ samplutodake; vgl. Telang S. 48 Anm. und Ganguli bei P. Ch. Roy Bd. 6 S. 83 Anm. Wie Deussen, so übersetzt auch Garbe: „Soviel Nutzen, als ein Sammelteich bietet, in den von allen Seiten das Wasser zusammenströmt, zieht ein kluger Brahmane aus sämtlichen Vedas." Das wäre doch ein grosser Nutzen; der Dichter klagt ja Mdh. 261 (260) 14 darüber, wie Trinkgruben für Kühe und Bewässerungsgräben so rasch austrocknen in dem regenarmen Lande, wo über Trockenheit auch im Altertume (MBh. 1, 94, 36. 3, 126, 42) geklagt wird und die Anlage von Teichen als frommes Werk gilt. Aber gemeint muss sein: Die Veden sind überflüssig. Vgl. Mdh. 251, 2: „Damit, dass man den Rigveda, Yajurveda und Sâmaveda kennt, ist man noch kein wahrer Zwiegeborener. Wer aber sich allen Wesen verwandt fühlt, der ist allwissend [d. h. weiss alles, was er braucht] und kennt alle Veden. Wer frei von Verlangen ist, der stirbt nie." [Deussen hat hier die Worte anders abgeteilt; er übersetzt: „wer allwissend und alle Veden kennend und frei von Verlangen ist, der stirbt nie." Aber vgl. Vers 18 (Anug. 51, 26): „Wer ihn (den Âtman, das ewige Selbst der Dinge) kennt, der kennt den Veda."] Wir übersetzen: „So viel Nutzen man hat von einer Trinkgrube (oder Zisterne, wörtlich udapâna „Wassertränke"), wenn rings Ueberschwemmung ist (sarvataḥ samplutodake), soviel hat von allen Veden ein Brahmane, der die rechte Erkenntnis hat." Vgl. MBh. 12, 103, 35 yathâ vapre vegavati sarvataḥ samplutodake nityam vivaraṇâd bâdhas tathâ râjyam pramâdyataḥ „Wie an einem Damme, wenn rings eine wogenreiche Ueberschwemmung ist, infolge der beständigen Abtragung Beschädigung [stattfindet], so ist das Königreich eines unachtsamen Fürsten [der Verminderung ausgesetzt]". Samplutodakam ist wohl nicht „zusammengelaufenes Wasser", sondern: „eine Fläche, die mit zusammengelaufenem Wasser (samplava Ueberschwemmung) bedeckt ist", der Gegensatz zu gatodakam (MBh. 7, 86, 2 gatodake setubandhaḥ. Râmâyaṇa 2, 18, 23 ed. Bomb. sa nirartham gatajale setum bandhitum ichati „Der will zwecklos einen Damm bauen, wo die Ueberschwemmung sich verlaufen hat").

5. Parallelstellen besonders aus den Upanishad und aus Manu werden vielfach nachgewiesen. [Nachzutragen ist Mdh. 331 (329) 42. 43 = Manu 6, 76. 77. 228, 2 = Bhâgavata-Purâṇa 4, 29, 66 (letzteres beachtlich wegen der streitigen Interpretation des Wortes pûrvarûpâṇi). 210, 17 = 1, 1, 39. 266 (265) 7 kṛipaṇâḥ phalahetavaḥ = Bhg. 26, 4.] Aber der Abschnitt Mdh. 234, 16–38 wird übersetzt ohne Rücksicht auf die besseren Lesarten, mit denen der nämliche Text im 13. Buche 137, 3—30 wiederholt wird. So lautet Mdh. 234, 38 bei Deussen: „Und auch der Sohn (putras) des Karandhama, der wohlbereitete Maruta, gab seine Tochter dem Angiras (angirase)". Das war zu verbessern nach 13, 137, 16: „Und auch der Enkel (pautras) des K., Marutta des Avikshit Sohn, gab seine Tochter dem Angirassohne (âṅgirase)". Nach Aitareya-Brâhmaṇa 8, 21 weihte der Angirassohn Samvarta den Marutta, Sohn des Avikshit, mit der „grossen Salbung", und aus MBh. 14, 4, 17 ff. lernen wir, dass Avikshit, der Sohn des Karandhama, den Angiras zum Hauspriester hatte, und der Avikshitsohn Marutta den Angirassohn Samvarta, der ihm zu grossen Erfolgen verhalf. Dass er dafür diesem Samvarta seine Tochter gab, wird bestätigt durch Harivaṃça 1733: „Als Opferlohn wurde sie [Sammatâ die

Tochter des Marutta] dem Samvarta gegeben." Nur die philosophisch, nicht die sagengeschichtlich interessanten Parallelstellen hat der Uebersetzer tunlichst berücksichtigt [zur Erzählung von der Todesgöttin Mdh. 256, 1 ff. findet sich eine Dublette 7, 52, 26 ff.]. Man wird das nicht tadeln, denn wir stehen hier noch ohne die nötigsten Hilfsmittel vor einem Riesenwerke, dem umfänglichsten Dichterwerke der Weltliteratur, das am ehesten mit einer Enzyklopädie, aber einer sehr ungeordneten, vergleichbar ist. So ist auch Mdh. 234, 24 „Um eines Brahmanen willen verzichtete Sâvitrî auf die himmlischen Ohrringe" zu korrigieren nach 13, 137, 9 (wo zu lesen ist kuṇḍale divye); dort steht „der Savitarsohn" (sâvitra), d. i. Karṇa, der dem als Brahmanen verkleideten Indra seine zauberkräftigen Ohrringe schenkte, wie im Kuṇḍalâharaṇaparvan (3, 310, 1 ff.) erzählt wird. [Die Königin, die dem Brahmanen Uttanka nach 1, 3, 95 ff. 14, 56, 30 ff. „himmlische Ohrringe" (vgl. 14, 57, 22 ff.) schenkte, heisst nach 14, 57, 19 Madayantî.] Aehnliche Differenzen bestehen zwischen Mdh. 234, 19. 24. 32 und den Parallelstellen 13, 137, 4 (vgl. 3, 198, 18). 9. 31; sie sind etwas Selbstverständliches in diesem Epos, das mosaikartig aus zahlreichen kürzeren, lange Zeit nur mündlich (Mdh. 341 (339) 138: „von Geschlecht zu Geschlecht") fortgepflanzten Texten zusammengesetzt ist. Daher finden wir hier auch verschiedene philosophische Erkenntnisstufen nebeneinander, theistisch und pantheistisch, brahmanisch und antibrahmanisch, selbst Huldigung und Geringschätzung gegenüber dem Veda. — Dass die Verse Mdh. 194, 60 ff. mit geringen Variationen 249, 12 ff. wiederholt werden, scheinen die Uebersetzer übersehen zu haben; denn die nämlichen Worte werden an ersterer Stelle übersetzt: „siehe in ihr auch Gesunde, welche es nicht bejammern", an letzterer: „aber betrachte die Kundigen, die frei von Leid sind". Ebenso kann, wegen der sehr abweichenden Uebersetzung, der Leser nicht ahnen, dass der Vers Mdh. 251, 9 identisch ist mit Bhg. 2, 70 (wo GARBE ihn genau übersetzt hat).

6. Gottesdienstliches. Eine ungenaue Uebersetzung lesen wir Mdh. 223, 24: (Als du als Opferherr die ganze Erde durchwandeltest) „indem du deinen Massstab über sie ausstrecktest". Im Texte steht: „nach der Çamyâwurf (genannten) Regel". Die Strecke, die ein kräftiger Mann das keulenförmige Wurfholz wirft, ist primitives Wegmass, und zwar das kleinste gegenüber Pfeilschuss und Rufweite. In solchen kürzesten Abständen hat der Angeredete je ein Opfer verrichten lassen, wie Yayâti 12, 29, 95; Bhagîratha 13, 103, 28. — Mdh. 225, 14 lautet bei DEUSSEN: „Er war stets opfereifrig gewesen und hatte selbst die Opfer mir dargebracht; [aber] er nahm die Welten in Anspruch." Es ist aber nur ein verschleierndes Wortspiel, wenn man provâca lokân („er sagte zu den Leuten"), weil es nicht in den Zusammenhang passt, übersetzen will: „er nahm die Welten in Anspruch." Man lese bhajate (sie liebt) statt yajate (er opfert), dann ergibt sich der richtige Sinn: „Obwohl er stets opfereifrig gewesen war, erklärte er vor aller Welt: Sie (die Göttin) liebt mich von selbst" (d. h. ohne Gegenleistung; svayam wie 1, 102, 14 = 4090).

7. Naturgeschichtliches. Wiederholt wird angespielt auf die höchst merkwürdige, innige Symbiose gewisser Wespenarten (maçaka) mit der Feige (udumbara). Diese braucht zu ihrer Befruchtung die Feigenwespe, die (zum Eierlegen) in die geschlossene, im Innern blühende „Urne" (Scheinfrucht) mit dem Pollen beladen eindringen muss; damit sie das tut, enthält die Urne ausser den zur Befruchtung bestimmten noch andere, unfruchtbare Blüten, die Gallenblüten, die nur zur Aufnahme und Verpflegung der Wespenbrut dienen. In diesen entwickeln sich die jungen Wespen bis

zur Geschlechtsreife, worauf sie wieder zum Eierlegen in andere Feigenurnen eindringen usw. Die näheren Angaben hierüber bei KERNER VON MARILAUN, Pflanzenleben, Bd. 2, 1891, S. 156 ff. bestätigen vollauf, was Nîlakaṇṭha zur Anugîtâ (14, 49, 11) anmerkt, dass die Feigen und die „in deren Leibe" lebenden Wespen trotz der Verschiedenheit ihrer Art gleichsam Glieder eines Organismus sind. Dies Bild: „Feigwespe und Feige" (maçakodumbarau) verwenden die vorliegenden Texte immer und immer wieder als Symbol für die bei aller Zwiespältigkeit des Sinnlichen und Geistigen bestehende Einheit der Menschennatur. Bildliche Ausdrücke sind der Weg, auf denen der Geist zu neuen Begriffen, vom Konkreten zum Abstrakten gelangt. „Aehnlich, wie NIEBUHR an seinen Sohn schrieb, möchte man hier sagen: „Wenn du dich mit ältester Philosophie und Religionsgeschichte beschäftigst, sieh' dir die Bilder genau an, wie sie den menschlichen Geist erhöht und befreit, und wie sie ihn irregeführt haben." Das hat aber auch der zweite Gehilfe, der bei der Uebersetzung der Anugîtâ assistiert hat, trotz jener Anmerkung des Nîlakaṇṭha sowenig wie der erste getan. Er übersetzt Anug. 48, 11: „wie man ja auch zwischen der Fliege und dem Blatte des Feigenbaumes eine Einheit und zugleich eine Verschiedenheit wahrnimmt"; 50, 9: „der Mücke und dem Feigenblatte". „Fliege und Feigenblatt" findet sich auch Mdh. 248, 23. 310, 23; mit unzutreffender Erläuterung 194, 39: „Gleichwie die Mücke und der Feigenbaum [auf dem sie sitzt] immerfort verbunden zu sein scheinen". 317, 13: „Ein andres ist die Fliege und ein andres das Feigenblatt, auf dem sie sitzt". Es ist selten, dass man von indischen Scholiasten etwas über Realien oder gar über Naturgeschichte lernen kann; darum verdient dieser Fall angemerkt zu werden.

8. Textverwirrung, die durch Umstellung der Verse entstanden ist, findet sich bisweilen im Mahâbhârata. Mdh. 262, 18—27 = 12, 9358 ff. möchten wir (nach Vers 17) folgendermassen ordnen: 24 (wie bei DEUSSEN). 25. Vor wem, o Vedakenner, alle Welt sich fürchtet wie alle Wasserbewohner vor einem Wolfe, der schreiend ans Ufer kommt (iva neben yathâ wie 3, 99, 7. 8, 10, 56. 14, 39. 15, 8); 18. vor wem alle Welt sich fürchtet wie vor dem Rachen des Todes, vor ihm, der in seiner Stimme böse [wie der Wolf], in seinen Strafen grausam ist [wie der Tod], der erlangt [statt des Himmels] die Stätte der grossen Furcht [man beachte, dass das Werk zunächst für die Krieger- und Adelskaste bestimmt ist]. 19—23 (wie DEUSSEN) . . . blindlings und beliebig, 26. so wahrlich ist dieses [jetzt herrschende] Herkommen zustande gekommen aus diesem und jenem Bestandteile. Wer Rückhalt an andern und Reichtum hat [Vers 20: balavân. Man erinnere sich, dass hier ein Vaiçya spricht, der die beiden über ihm stehenden Kasten kritisiert], der ist der Glückliche und der Erste. 27. Deshalb werden auch eben diese in den Lehrbüchern [den arthaçâstra, 303 (301) 109] zur Ehre gepriesen von den Dichtern, diesen Schlauköpfen, die weder Skrupel kennen noch Zweifel. 28. Durch alle Askese [wie die Brahmanenkaste], durch Opfer und [fromme] Schenkungen [wie die Kriegerkaste] und durch weisheitsvolle Reden [wie die erwähnten Dichter] erreicht man hier nicht mehr usw. [Auch die Wiederholung Vers 24 = 30 erscheint bei dieser Anordnung verständlicher.]

Mdh. 264 (263) 27 = 9422 ff. wird wohl so in Ordnung zu bringen sein, dass wir den Halbvers 30^{b}, statt ihn wegzulassen, vor 30^{a} stellen. Dann wäre zu übersetzen: 27. Umgekehrt gibt es Zwiegeborene, die ihren Zweck [Gegensatz zu 19 svayajna] durch Opfer verfolgen und beim Opferwerke verharren [Gegensatz 34 kshîṇakarmâṇaḥ], um ihren Angehörigen

zu dienen. 28. Daher bedienen diese Ungeläuterten [vgl. 356 (354) 14 çubhâḥ. 14, 7, 23 çubhabuddhitvam] sich der Hilfe habgieriger Priester [Gegensatz zu 26, wo yâjayanti gleichfalls im gewöhnlichen Sinne zu nehmen ist]. Sie können wohl, wenn sie ihrer Pflicht genügen, ihren Angehörigen den Himmel sichern [Gegensatz zu 25]; das ist meine Ansicht, o Jâjali, die auf alle Fälle [auch ihnen gegenüber] unparteiisch ist. 29. Was da bei Opfern dargebracht wird, dadurch gehn immerhin diese Besten der Zwiegebornen trotz ihres Unverstandes hin auf dem von den Göttern betretenen Pfade, o grosser Muni. 30b. Diese beiden [der durch Erkenntnis Geläuterte und der Ungeläuterte] gehn auf dem von den Göttern betretenen Pfade [statt yathâ lies pathâ], o Jâjali. 30a. Aber zur Rückkehr genötigt ist nur dieser eine [der letztere; B liest richtig tasya]; für den Weisen gibt es keine Rückkehr.

9. Unklarheiten. Auf Schopenhauer machten Uebersetzungen aus dem Sanskrit den Eindruck, als stünden die Gelehrten dem Altindischen gegenüber wie Primaner dem Griechischen. Trotz aller durch eben dieses Werk bezeugten Fortschritte werden auch hier manche Stellen dem Leser, optisch ausgedrückt, nicht „scharf eingestellt" erscheinen. In solchen Fällen ist fast immer genau übersetzt, aber die Stelle gehört dann zu denen, von welchen Deussen S. VII sagt, dass der Text sich „stellenweise in einem Zustande befindet, welcher es nur mit Anstrengung ermöglicht, den Worten des Originals einen verständlichen Sinn abzugewinnen. Gelegentlich (vgl. S. 699 Anm.) macht der Uebersetzer selbst auf die Möglichkeit einer andern Auffassung aufmerksam. Meist aber wird ohne Warnungszeichen glatt übersetzt, wenn auch dabei ein Sinn herauskommt, den als fragwürdig zu erkennen der Einsicht des Lesers vertrauensvoll überlassen bleibt. An einigen Stellen, die sich wohl schärfer einstellen lassen, sind die Zweifel bezüglich der Auffassung begründet in der Eigenheit der Sprache, die einen fremden Rassentypus angenommen hat, mit nominalen Zusammensetzungen und Partizipialkonstruktionen synthetisch, möglichst ohne Präpositionen und ohne Verbalformen, sich behilft und auf die Vorteile einer analytischen, flektierenden Sprache in einer Weise verzichtet, die auch einheimischen Kommentatoren, wie Nîlakaṇṭha, schweres Kopfzerbrechen verursacht. Bisweilen aber hat man Deussens jugendlichen Uebersetzungsgehilfen gegenüber doch ein Gefühl wie bei jüngeren, vielversprechenden Schachspielern, wenn man zusehen, aber nicht dreinreden darf.

Z. B. Mdh. 264 (263) 16=9411: „Wenn von Gebotenem die Rede ist, so ist sich der Brahmane ohne Scheu bewusst, dass es nur Gebotenes ist; als Brahmane verharrt er in der Welt und wendet sich nicht wieder der Befolgung von Gebotenem zu." Deutlicher, mit geringer Textänderung (kartavyatâ statt -tâm): „Wenn er weiss: Das ist geboten, so weiss der Brahmane: Das Gebotene ist gefährlich [denn wer als Priester im Ritual einen Fehler macht, dem ist angedroht Çatapatha-Brâhmaṇa 3, 6, 1, 23 mûrdhâ hâsya vipatet „der Kopf wird ihm zerspringen"]. [Aber] das Brahman [der Geist, der sich in der heiligen Handlung betätigt; vgl. 19 brâhmam vedam. 20 brahma] gilt in der Welt und nicht im Gegenteil die Vorschrift [die Formalität der Agende]." — Ebenda Vers 18 ist nicht mit Nîlakaṇṭha âsann amatsarâḥ zu lesen, sondern âsanna-matsarâḥ [als Gegensatz zu utpanna-tyâginaḥ; zur Bedeutung vgl. Bhâg. P. 3, 18, 21 âsannaçaundîram apeta-sâdhvasam], und im nächsten Verse amarân statt aparân [vgl. Vers 20 tushyanti devâḥ]. Der Sinn ist: „18. Die das Opfer der Wahrheit, das Opfer der Selbstbezähmung darbringen, die der Habgierigen und der Habe satt sind, die nicht an dem Gewordenen [der Ueberlieferung]

haften, sondern auf das [aus eigner Kraft] Erreichte Wert legen, 19. diese, indem sie . . . erkennen, . . . verharren, . . . studieren, tun sogar den Unsterblichen genug."

Mdh. 362 (360) 3=13866: „Sind nicht, o Liebliche, unter den Scharen der Götter und Dämonen und unter den Götter-Rishi's die Schlangen als Nachkommen der Surasâ von grosser Kraft und Schnelligkeit? Wir Schleichenden" [aber anuyâyinah heisst „nachlaufende"] „müssen verehrt werden als Gabenspender und sind besonders für die Menschen nicht zu sehn, so denke ich." Besser: „Müssen nicht [selbst] von den Scharen der Götter usw. wir sehr kräftigen, schnellen Schlangen[dämonen], wir Surasâsöhne, als Gabenspender verehrt werden? Und wir sollen gar den Menschen [wie diesem Fremden, der mich zu sprechen wünscht] nachlaufen? Nicht sehn lassen wir uns von ihnen, so denke ich." Die Schlangenfrau beschwichtigt darauf den Zorn ihres Gatten, indem sie auf die Demut des Fremden hinweist, Vers 7: „Ausser deinem Anblick wird er nichts als Unterbrechung [seines andächtigen Harrens und Fastens] gelten lassen. Selbst ein Ebenbürtiger [als der er sich dir gegenüber gar nicht fühlt, geschweige dass du ihm nachlaufen sollst], der aus guter Familie ist, beträgt sich niemals [so wie dieser Fremde nach 363 (361) 4] demütig wartend." — Ebenda 363 (361) 5 „darin liegt mein Zweck" soll heissen: „dort [bei jenem] ist mir ein Geschäft angewiesen" [vgl. 357 (355) 7: „ihn besuche usw."]

Mdh. 363 (361) 15 lesen wir: „Du, der du mir erschienen bist mit den tugendhaften, ruhmgeborenen Strahlen, welche, den Berührungen der Mondstrahlen gleich, herzerfreulich dein Wesen offenbaren." Der Sinn ist wohl: „Du, der du [als du den Wagen des Sonnengottes zogst, 359 (357) 8] erleuchtet worden bist von den wirksamen Strahlen des Glanzerfüllten, welche, den Berührungen der Mondstrahlen gleich, zu Herzen gehen, da sie von dem [in der Sonne wohnenden, 364 (362) 9] Âtman verklärt sind."

Stellen, die eine so weitgehende Verschiedenheit der Auffassung zulassen, sind nicht eben zahlreich. Das 12. Buch, von dem nunmehr die grössere Hälfte in Deussens Uebersetzung vorliegt, ist ohne Frage das schwerste von den 18 Büchern des Mahâbhârata, und an zahlreichen schwierigen Stellen hat Deussen Rätsel gelöst, Textverderbnisse behoben und jedem, der künftig an diese so fremdartigen Texte herantreten wird, die Arbeit ungemein erleichtert. Auch Fernerstehende dürfen ihm als Führer vertrauen in den Urwaldweiten dieser Literatur; ihnen ist hier ein unvergleichliches Hilfsmittel an die Hand gegeben, das geistreichste Volk des Orients in seiner eigentümlichsten Geistesarbeit kennen zu lernen. Wir sehen hier das Ringen des arischen Geistes ohne den Einfluss des Semitismus, ein Ringen, bei dem, wie Max Müller sagt, der wahrste Gottesname gefunden worden ist, den eine menschliche Sprache aufzuweisen hat, der Name Âtman, das Selbst.

10. Textrezensionen. Deussen übersetzt die Rezension des Nîlakantha. Das davon vielfach abweichende südindische Mahâbhârata erscheint jetzt in guter Ausgabe (Kumbakonam 1906 ff.), und das Buch Sanatsujâta ist soeben auch in dieser Rezension zugänglich geworden. Gesang 42 zeigt besonders viele neue Lesarten (ca. 30 in 44 Doppelversen), darunter mehrere recht beachtliche. Folgendes ist die Uebersetzung, mit Benutzung einiger südindischer Lesarten, von Vers 1—8 (was wir auslassen, stimmt mit Deussen überein; die Abweichungen von Nîlakantha geben wir an):

Sanats. 42 (41 Deussen) 1: Da fragte der weise König Dhṛitarâshṭra . . . , der hochgemute, den Sanatsujâta in der Einsamkeit, da er die höchste Erkenntnis begehrte . . . Sanatsujâta sprach: 3. Was die Behauptung ist: „Der Nichttod [lies amṛityuḥ] wird durch [gottesdienstliches] Werk erlangt", und der Gegensatz: „Der Tod ist nicht", darüber vernimm, was ich dir sage. . . 4. Beide sind wahr, o König, wisse dies [über die Wahrheit der ersten vgl. 42 (43) 40]. Nur aus Verblendung wird der Tod von den Sängern für wahr gehalten . . . 6. Einige aber glauben an Yama und an einen von diesem verschiedenen Genius des Todes, der im Menschen selber wohnt [âtmâvâsam; hierauf bezieht sich Vers 16], und an den Brahmanenwandel, der die Unsterblichkeit ist. In der Väterwelt regiert der Gott [Yama] sein Reich . . . 7. Auf sein Geheiss verbreitet sich über die Menschen der Zorn, die Täuschung und der Tod, der seinem Wesen nach Begierde ist . . . 8. Verblendet leben sie unter seiner [des Todes] Herrschaft, und von hier abgeschieden fallen sie dort [in Yama's Welt] wieder zurück [in den Kreislauf der Geburten], und ihnen nach geraten die Götter [als Schutzherren der Sinnesorgane, Mdh. 210, 33. 215, 19] auf den Abweg [Mdh. 259 (258 Bomb.) 39], infolgedessen der Tod nach [jedem] Sterben [maraṇâd, wie Râmâyaṇa 1, 66, 6 Calc. darçanâd nach dem Anblicke] an sie herantritt [abhyupaiti wie Bhartṛihari 3, 83 sahasâ abhyupaiti kṛitântaḥ].

Stärker, als die südindische, weicht die Rezension des Çankara von der Nîlakaṇṭha's ab. Telang, der Çankarahandschriften folgt, gibt z. B. Sanats. 45 (46 Bomb.) die Verse 1—28 in folgender Ordnung: 1. 2. 10. 3. 5—9. 13—15. 21. 16—18. 22. 27. 11. 43 (44) 30. 4. 19. 20. 25. 26. 28. (Also 12. 23. 24 fehlen und 43 (44) 30 wird hier wiederholt.) Die Berliner Handschrift des Çankara-Kommentars gibt nach Weber im ganzen Sanatsujâta-parvan nur 144 Doppelverse, während Nîlakaṇṭha und die Kumbakonam-Ausgabe deren 204 zählen. Von diesen Textverhältnissen, deren Untersuchung zurzeit, wenigstens in Europa, nicht aussichtsvoll ist, sagt uns Deussen's Buch nichts. Das ist nicht so wichtig, wie man denken könnte. Hier wie anderwärts in orientalischen Texten fehlt die Architektonik der Gedanken, wie ja auch dem Sanskritsatze trotz seines Partikelreichtums der griechische Periodenbau fehlt. Das altindische Denken ist bei aller Genialität kindlich, nicht männlich. Erst die Griechen haben die Prosa erfunden. Wo ihr Einfluss vermisst wird, da erscheinen die Gedanken gleichsam aufgereiht als Perlen und Rosenkränze. Die Texte lassen sich wie in Bibelsprüche zerlegen und zeigen auch keinen eigentlichen Gedankenfortschritt, sondern es ist, wie Goethe im Westöstlichen Divan sagt: „Mein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe, Anfang und Ende immerfort dasselbe." Weber und Telang halten den kürzeren Text des Çankara für älter, das Ueberschiessende bei Nîlakaṇṭha für jüngere Zusätze. Das macht nicht allzuviel aus, denn die etwaigen Zusatzverse sind im Geiste des übrigen gehalten. Auf dieser Kulturstufe sind die Geister noch gleichsam uniformiert wie bei Naturvölkern, oder wie es auf der höchsten Stufe wiederkehren soll, in der Kirche. Individualismus im Denken ist eine Errungenschaft des Griechentums und des Humanismus. In den von Deussen so dankenswert übersetzten Büchern haben wir nicht abendländisch persönliche Philosophie vor uns, sondern — und das macht sie eben so interessant — Philosophie gleichsam als Volks- oder Standessprache, als die Weltanschauung weiter, gehobener Volkskreise, die den Dienst persönlicher Götter überwunden und Höhen erstiegen haben, wo man dem Weltgeist näher ist als sonst.

11. **Pantheismus.** Der Semit sagt: „Gott sei mit uns (Immanu-el), wir bleiben seinem Bunde treu. Ich will ihm dienen (Abd-allah), ich bin der niedrigste seiner Knechte (ebed abâdím, servus servorum dei)." Dieses Gefühl und das entsprechende Gebet ist der Seele des Inders fremd. Wie Goethe sagt in dem Fragmente über die Natur: „Die Menschen sind alle in ihr, und sie in allen", so sind die Upanishad's und auch die hier vorliegenden Texte auf den Grundton gestimmt: „Gott ist in mir und ich in ihm." Dem Semitismus stehen sie so fern, wie die deutsche Mystik, die der indischen Lehre vom Âtman, dem ewigen Selbst der Dinge, nahe kommt bis zu wörtlicher Uebereinstimmung: „Ich bin so gross als Gott, er ist als ich so klein: Er kann nicht über mir, ich unter ihm nicht sein" (Cherubinischer Wandersmann 1, 10). Mystik ist die arische Form des metaphysischen Sinnes; darum erscheint sie in ähnlicher Weise bei Indern, Persern und Germanen. Dem Semiten ist die Frucht der Frömmigkeit „dass es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden"; der Inder sucht Erlösung von dieser Erde. Mdh. 251, 22: „Dem Brahmanen, der nicht mehr mit den Sinnendingen verflochten ist, können Alter und Tod nichts mehr anhaben"; 24: „Für ihn gibt es keine Wiederkehr mehr, nachdem er gelangt ist zur höchsten Stätte." So lässt ein christlicher Dichter (Georg Winter) den Heiland sagen: „Ich liess das alles, weil es Schein und Nichts, Und hinterm Schein fand ich ein Meer des Lichts." Die Selbsterlösung, die das Buch Mokshadharma lehrt, ist Ueberwindung der Ichsucht nicht im Sinne des Wortes: liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst, sondern in dem Sinne: erkenne, dass du in Gott bist und Gott in dir und in allen Wesen; dass es nur ein Selbst gibt, ein ungeteiltes, unveränderliches, ewiges, nämlich dein eignes Selbst, das zugleich das Selbst der Welt, der Weltgrund oder Gott ist. Die Absonderung des Ich ist die grosse Verblendung; in der Ueberwindung dieser Absonderung besteht die erlösende Erkenntnis. Da gibt es nicht Aussersichsein, Extase, sondern Insichgehen, Versenkung; einen mitfühlenden Weltschmerz, ein schweres Mittragen an dem allgemeinen Leiden aller Kreatur, aber einen erschreckenden Mangel an tätigem, sittlichem Mitleid, erbarmender Liebe.

12. **Konsequenzen.** Wir lernen hier: nicht nur echte Philosophie, sondern auch echte Religion ist noch in ganz anderer Weise möglich, als wie wir sie gewöhnt sind. Wir stehen hier vor einem religiösen Phänomen, das an Energie des gottsuchenden Denkens, an Inbrunst des Wahrheitstriebes nicht überboten werden kann, und das als nationaler Charakterzug in der Welt nicht seinesgleichen hat. Semitische Inbrunst hat sich gesteigert zur mittelalterlichen Scheiterhaufenhitze, aber da war das vorherrschende Element der Wille, der sich äussert bald als Innigkeit und Erbarmen, bald als Eifer und Ekstase, Unduldsamkeit und Fanatismus. Da fordert der Wille das Opfer des Intellekts; in Indien fordert umgekehrt der Intellekt das Opfer des Willens. Die Konsequenzen sind schroff, ja unerbittlich, hüben und drüben. Christen haben die Wahrheit verleugnet im Namen der Bibel, das Mitleid im Namen Jesu. Die vorliegenden Texte erklären die Welt für einen trügerischen Schein und verleugnen alle menschlich natürlichen und sittlichen Bande, alles um der Erkenntnis willen, dass in allen Wesen derselbe Weltgrund, das nämliche Selbst sich offenbart. Auch in Indien gibt es Elternliebe; aber stärker selbst als diese ist bei Indern wie bei Christen die starre Konsequenz des theologischen Denkens, die unbeirrte Rücksichtslosigkeit der Deduktion. So zieht das Buch Mokshadharma die fürchterliche Folgerung, dass Eltern zu Kindern in keinem näheren Verhältnisse stehen als zu Eingeweidewürmern. Christliche Theologen, wie der h. Thomas (D. F. Strauss, Die christliche Glaubens-

lehre 2, 678), haben auch seltsames gelehrt über die Seligen, denen die Höllenqualen der Verdammten ein beseligendes Schauspiel sind. Das beweist nur: wer den Menschen über sich selbst erhöht, indem er die Schranken der Menschlichkeit von ihm abstreift, der behält ein Wesen übrig, das, wie Mutter Natur, Würmer wie Menschenkinder nach dem Grundsatze ansieht: „Mit gleicher Liebe lieb' ich meine Kinder", oder, wie der liebende, aber leidlose Gott jener Dogmatiker, nicht berührt wird von den Leiden seiner Kinder, sondern nach dem Tode sich des Himmels freut, erhaben über das Mitleid und über die Elternliebe.

13. Pessimismus. Die Summe dessen, was hier vorgetragen wird, ist die grosse Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben. Der Mokshadharma gehört zum Buche Çântiparvan, d. h. „Buch des Friedens". Zu Frieden kommt des Herzens Unruhe, wenn wir den Durst des Tantalus aufgeben, den Drang nach Lust. Dass man diesen Drang befriedigen könne durch Geniessen, das ist der „grosse Irrtum", der uns hineintreibt in den Kreislauf des Lebens, in immer erneute Geburten, Schmerz und Tod. Mdh. 211, 8: „Mit geölter Achse dreht sich das Weltrad ohne Fehl. 9. In ihm wird die ganze Welt der Lebenden wie Sesamkörner zermalmt von den aus dem Nichtwissen entspringenden Genüssen wie von Oelmüllern, die dazu angestellt sind." Der Friede wird uns nur dadurch zuteil, dass wir aufhören zu begehren. Anug. 51, 29: „Zwei Silben bedeuten den Tod, drei Silben das ewige Brahman: mama (mein) bedeutet den Tod, na mama (nicht mein) das Ewige." „Es ist nicht mein" soll der König sich sagen, wenn er an sein Reich denkt; denn selbst im Palaste gehört ihm nicht das Zimmer, wo ja selbst das Bett ihm nur zur Hälfte gehört [wenn er sich hineinlegen will, liegt schon seine Frau drin, Mdh. 322 (320) 136]. Anleitung dazu gibt „die hohe Entsagungslehre (tyâgaçâstra), die sich nennt: Die allzermalmende (samyagvadha, Mdh. 219, 16)." Sie lehrt, wie man den Tod überwindet und „die höchste Stätte" erlangt, „die ewigen, furchtlosen Welten" (Mdh. 245, 34). Dazu braucht man den Schatz, „von dem du nicht zu fürchten brauchst, dass dir ein König oder Dieb ihn raubt, und der dich nicht beim Tode verlässt" (Mdh. 323 (321) 46]. Ihn zu erwerben ist schwer; denn „wovon man drüben leben will, das muss, o Sohn, hier weggegeben werden" (ebd. Vers 48), und wie Schlingpflanzen klammern sich unsre Begierden an den Baum des Lebens mit seinen lockenden, aber verderblichen Früchten. Eindrucksvoll ist das Bild, das wir als Probe des Stils mitteilen, Mdh. 254: „1. Im Herzen wächst der bunte Baum der Begierde, der aus dem Wuste der Verblendung entspringt. Zorn und Hochmut sind seine mächtigen Aeste, und von Absichten wird er bewässert. 2. Sein tragender Grund ist das Nichtwissen, begossen wird er durch die Unbesonnenheit, Uebelwollen bildet seine Zweige, vormalige Uebeltaten sind sein Kernholz. 3. Verblendung und Sorge sind seine Ranken, Kummer sein Astwerk, Furcht seine Schösslinge; er ist umwuchert von verwirrenden Durstgelüsten als Schlingpflanzen. 4. Diesen grossen Baum verehren sehr Begehrliche, nach seinen Früchten Verlangende, von Aufregungen wie von Stricken Gebundene, um seiner Früchte willen ihn umschlingend. 5. Wer dieser Stricke Meister wird und den Baum umreisst, der gelangt ans Ende beider Leiden (der Lust und des Schmerzes) und wird von beiden befreit. 6. Aber den Unverständigen, weil er allezeit den Baum gedeihen macht, darum tötet dieser ihn wie das Giftgeschwür den Kranken." Wer sollte die Wahrheit von alledem nicht einsehen? Wer ist so glücklich, oder so kindlich, oder so oberflächlich? Und wer möchte Deussen und seinen zwei wackern Mitarbeitern nicht herzlich danken für diese Gabe? Aber jener

bedenkliche Baum, sagen wir mit Emerson, bringt wenigstens zwei Früchte hervor, die süss wie die Quellen des Lebens sind, die Liebe und die Dichtung.

Schneeberg (Sachsen). Richard Fritzsche.

Hegel, Häckel, Kossuth und das zwölfte Gebot. Eine kritische Studie von O. D. Chwolson, Prof. ord. an der K. Universität zu St. Petersburg. Braunschweig, F. Vieweg u. Sohn. 1906. 90 S. 1,60 M.

An Häckel's „Welträtseln" und den „Bemerkungen", die H. Kossuth darüber veröffentlicht hat, wird hier das Gebot erläutert: „Du sollst nie über etwas schreiben, was du nicht verstehst." Denn die Periode der Entfremdung („des Hochmuts und der Verachtung") zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, die Hegel durch seine Geringschätzung der Tatsachen gegenüber dem reinen Denken verschuldet hat, scheint jetzt glücklich überwunden; darum sieht es der Verfasser mit Bedauern, dass Häckel durch sein „neuestes Testament", den unkritischen, dogmatischen Versuch, kurzerhand sämtliche Welträtsel zu lösen, bei philosophisch ernsten Lesern „das Gefühl der Erbitterung, der Empörung" erregt, und er stellt sich als Physiker die Aufgabe, alles zu prüfen, was zur Physik gehört und in den „Welträtseln" vorkommt, um „die Kernfrage zu entscheiden, ob Häckel das 12. Gebot befolgt". Das Resultat der klaren, in methodischer Hinsicht mustergültigen Untersuchung ist (S. 76): „Alles, aber auch alles, was H. bei der Berührung physikalischer Fragen sagt, erklärt und behauptet, ist falsch, beruht auf Missverständnissen oder Unkenntnis." Nicht so sehr wegen dieses Resultats, als wegen der eindringlichen Erörterung einer Reihe der wichtigsten Begriffe im Zusammenhange mit den letzten Fragen ist die Schrift lesenswert. Freilich wird es auch an solchen Lesern nicht fehlen, die sich freuen, dass hier ein „Hauptpastor" seinen Lessing gefunden hat. Denn die „Welträtsel" sind nun in 200000 Exemplaren verbreitet und aufgenommen, nicht etwa nur verteilt und angenommen. Was sich durch das Obligatorische des traditionellen antiken Weltbildes beschwert fühlt bis hinab zu Seminaristen und Gymnasiasten, das dankt dem „Darwin der Deutschen" für seinen „herzerquickenden Freimut" und nimmt als Offenbarung die neue Lehre hin, die solchen Lesern nicht durch die Solidität der Argumente beglaubigt wird, sondern durch die befreiende Luft, die man hier zu atmen glaubt, durch den Mut und Geist der Wahrheit. Das ist's ja, und nicht der Pessimismus, weshalb man auch Schopenhauer immer wieder in den Händen wahrheitsuchender Gymnasiasten findet. Ueber die „Welträtsel" als Leistung sind die Akten nun wohl geschlossen, aber als Tat wirken sie weiter. Sie sind eine wirksame Predigt (und zwar nicht nur für Laien, sondern auch für entgegengesetzte Stellen), und wie der orthodoxeste Bekenner steht Häckel in seinen Dogmen fest, der durch das Vademecum Chwolson's sich so wenig wird irre machen lassen wie durch alle sonstige zutreffende Kritik. Besonders beachtlich erscheint uns Chwolson's Hinweis, dass die Physik es nicht mit dem Unendlichen zu tun hat, also auch nicht mit dem Universum, sofern dies als unendlich vorgestellt wird, sondern nur mit endlichen, geschlossenen Systemen. Dadurch wird der Gegensatz, der bezüglich des Entropiegesetzes zwischen Häckel und Chwolson besteht, doch wohl gemildert. Chwolson hält es als Physiker aufrecht gegen Häckel, der es nicht als Physiker, sondern gewissermassen

als Prediger bestreitet, das trostlose Gesetz (Chwolson S. 68): „Die Materie entwertet, die Energie entartet. Die unserer Beobachtung zugängliche Welt ändert sich unaufhaltsam in einer bestimmten Richtung: alle Energieformen, alle Bewegungen gehen in Wärme über, die als Energie des Aethers, als strahlende Energie in den Raum hinausströmt. Bewegungsloses Erstarren charakterisiert den Endzustand. . . . Zu bedenken wäre, dass die Geschwindigkeit der Evolution um so geringer wird, je näher das Endziel herankommt." Häckel würde wohl sagen: „Da eine unendliche Zeit schon verstrichen ist, müsste der Endzustand bereits erreicht sein. Ich glaube an die Unendlichkeit der Welt und des Weltprozesses und überlasse das letzte Wort darüber nicht einer Physik, deren Kausalreihen ad absurdum führen." Bezüglich des Vorwurfs, dass er beständig Kraft und Energie verwechsle, dürfte Häckel wohl antworten: „Kraft, z. B. Schwerkraft, wird definiert als 'Ursache einer Bewegungsänderung', Energie, z. B. die Wucht eines fallenden Körpers, als 'Arbeitsfähigkeit'." Der Bügel einer Armbrust, die Luft in einer Windbüchse widerstehen dem Versuche, sie zu spannen, mit Kraft, und sie schnellen den Bolzen ab mit Energie, wobei sich die Formenergie des Bügels, die Volumenenergie der Luft in Bewegungsenergie verwandelt, ihre Kraft aber unverändert bleibt. Auf die innere, metaphysische Einheit all dieser Erscheinungen kommt mir und meinem Laienpublikum mehr an als auf ihre formale Verschiedenheit." Häckel hat an Stelle des Büchner'schen Materialismus den Hylozoismus gesetzt und damit die rein mechanische Welterklärung im Prinzip überwunden. Er hat Interesse für diese bessere Richtung der Naturphilosophie in Kreisen verbreitet, die für wissenschaftlichere Werke, wie die beiden letzten des von Chwolson mit Recht hochgeschätzten E. v. Hartmann, nicht erreichbar waren. Er zeigt denen, die es angeht, wie die Schäden dogmatischer Verhärtung und der Vernachlässigung philosophischer Ausbildung sich ausnehmen, wenn man sie einmal im entgegengesetzten Lager wahrnimmt.

Schneeberg (Sachsen). Richard Fritzsche.

Ernst Häckel, Monismus und Naturgesetz. Flugschriften des Deutschen Monistenbundes, Heft 1. Brackwede i. W., Breitenbach. 1906. 40 S. 0,80 M.

Häckel's Entgegnung auf Chwolson's obige „Schmähschrift", kurz und volkstümlich. Da die Schrift auf das Verständnis und die Zustimmung weitester Kreise berechnet ist, so werden die von Ch. angeregten subtileren Fragen beiseite gelassen. Bezüglich des Entropiegesetzes wird u. a. auf A. Fick (1869) verwiesen, der die Möglichkeit offen lässt, dass „bei den höchsten, allgemeinsten und fundamentalen Abstraktionen der Naturwissenschaft wesentliche Punkte übersehen" sind, und auf W. Nernst (1903), nach dem „überhaupt die beiden Wärmesätze zur Naturerklärung ungenügend sind". Häckel's „Welträtsel", so wird uns gesagt, geben den gegenwärtigen Stand der Welterkenntnis wieder; auch etwaige nachgewiesene Irrtümer gedenkt der Verf. deshalb nicht zu verbessern. Er sagt S. 34: „Diese Detail-Mängel fallen aber dem grossen Ganzen gegenüber so wenig ins Gewicht, dass ich auch in eventuell noch folgenden Auflagen sie nicht ändern würde; denn (wie ich im Vorwort zu den Welträtseln 1899 bemerkte) dieses Buch soll von allgemeinsten Gesichtspunkten aus die Frage beantworten: Welche Stufe in der Erkenntnis der Wahrheit haben wir am Ende des neunzehnten Jahrhunderts wirklich erreicht?" (Chwolson, der peinlich Genaue, wird wohl den genauen Sinn

dieses „wir" erwägen.) Interessant ist die Mitteilung, dass auch von der englischen Uebersetzung der Welträtsel nunmehr etwa 200 000 Expl. abgesetzt sind. Da es ausserdem neben mehreren hundert Abhandlungen darüber noch ein Dutzend andere Uebersetzungen gibt, so berechnet H., „dass mehr als eine Million gebildeter Leser dadurch zum mindesten die Anregung zum ernsten Nachdenken über Mensch und Seele, über Welt und Gott erhalten haben." Ist das nicht erfreulich?

Schneeberg (Sachsen). RICHARD FRITZSCHE.

W. Freytag, Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles. Halle a. S., Max Niemeyer, 1905. 126 S. Preis 3 M.

Der Verf. gibt in vorstehender Schrift nicht eine historische Darstellung im landläufigen Sinn des Worts, sondern er sucht überall die Gedanken in ihrer logischen Abhängigkeit und aus ihren natürlichen Motiven heraus zu begreifen und so die griechische Erkenntnistheorie als ein organisches Ganzes vor uns entstehen zu lassen. Dabei gibt die Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung dem Buch einen besonderen Wert; als vorzüglich gelungen möchte ich die Darstellung des Wahrnehmungsproblems hervorheben, das von HERAKLIT und EMPEDOKLES bis zu ARISTOTELES verfolgt wird. Sachliche Bedenken erregt m. M. n. der Abschnitt über Plato. Hier ist, glaube ich, der Historiker FREYTAG etwas zu sehr in Abhängigkeit von dem Erkenntnistheoretiker FREYTAG geraten. F. sieht den Zweck des ersten Teils des „Theätet" in einer Widerlegung des Konszientialismus der Sophisten, also in dem Nachweis der Existenz einer dauernden und bleibenden, konstanten, durch das Medium der Wahrnehmung erkennbaren Aussenwelt. Er sieht sich dann freilich selbst zu der Einschränkung genötigt, dass PLATO weder diesen Nachweis recht zu Ende geführt, noch das Resultat unzweideutig bezeichnet habe. Ich möchte annehmen, dass PLATO dieser Gedanke an die Aussenwelt von vornherein fern gelegen hat; das Konstante, dem Fluss der Veränderung und der Relativität der Bestimmungen entzogene Absolute, dessen Bestehen er den Sophisten gegenüber sichern will, ist nicht das beharrliche und dauernde reale Sein der Aussenwelt, sondern das überzeitliche Gelten der Wahrheit. Freilich verquickt sich dann der Gedanke der überzeitlichen Geltung mit dem des bleibenden und beharrenden Seins, und da es Einsicht in ein „Gelten" im strengen Sinn nur in bezug auf die Begriffe geben kann, so werden die Begriffe zu einer Art von Realität, während für die Welt des Wahrgenommenen gerade keine bleibende und dauernde Konstanz, sondern nur der ewige Fluss HERAKLITS übrig bleibt. — Ein wenig spiegelt sich die Auffassung PLATOS auch in dem wieder, was FR. über ARISTOTELES sagt, doch wird man dem Verfasser hier in dem Resultat beistimmen können, dass sich ARISTOTELES um das eigentlich erkenntnistheoretische Problem der Aussenwelt weniger gekümmert hat, als irgend einer der späteren Philosophen".

München. v. ASTER.

Gustav Störring, Ethische Grundfragen. Leipzig, W. Engelmann, 1906. 324 S. — Preis 6 M.

STÖRRINGS Buch gliedert sich in zwei Teile: Eine historisch-kritische Auseinandersetzung mit den hauptsächlichsten moralphilosophischen Systemen der Gegenwart — dem Eudämonismus (MILL, SPENCER), der energistischen

(Paulsen), der Persönlichkeitsethik (Lipps), endlich der „Ethik der objektiven geistigen Erzeugnisse" (Wundt) — und eine systematische Grundlegung, die selbständige Entwicklung eines „Moralprinzips". In diesem eigenen Moralprinzip sieht St. gewissermassen eine Synthese der verschiedenen an sich einseitigen ethischen Systeme, nicht zuletzt der eudämonistisch-energistischen und der Persönlichkeitsethik. Ref. kann diesem Ergebnis nicht ganz beistimmen. Die Ethik geht aus von der Grundtatsache, dass wir menschliche Handlungen einer besonderen Wertung, der sittlichen Wertung unterziehen. Nun hat die menschliche Handlung jederzeit zwei Seiten, bzw. sie kann in doppelter Hinsicht betrachtet werden. Einmal ist sie Ausfluss und Ausdruck einer wollenden Persönlichkeit, geht sie aus dieser Persönlichkeit hervor, als ihrem Grunde, und zweitens ist sie auf einen bestimmten Zweck gerichtet und tendiert hin auf die Verwirklichung desselben. Daraus ergibt sich für die Aufgabe der Ethik, die sittliche Handlung als solche zu bestimmen, ein doppelter Weg: Wir können die sittliche Handlung auffassen als Handlung, die einer bestimmten Persönlichkeit entstammt, und wir können sie definieren als Handlung, die auf einen bestimmten Zweck abzielt oder einen bestimmten Erfolg herbeizuführen tendiert. Oder anders gesagt: Es besteht die Frage: Worauf richtet sich unsre Aufmerksamkeit, wenn wir eine Handlung als sittlich gut beurteilen — auf die handelnde Persönlichkeit oder auf den Zweck der Handlung? Was ist das logische Prius im sittlichen Werturteil — die Wertung bestimmter Persönlichkeiten oder bestimmter objektiver Zwecke? Und je nachdem er diese Frage so oder so beantwortet, wird der Ethiker eine ganz verschiedene Methode verfolgen müssen. Er wird entweder sagen müssen: Wir nennen Handlungen sittlich wertvoll, weil aus ihnen eine sittlich wertvolle Persönlichkeit spricht. Und nur, weil das sittlich Wertvolle als solches zugleich Ziel unsres Wollens ist, schreiben wir in einem übertragenen, abgeleiteten, uneigentlichen Sinn auch solchen Handlungen sittlichen Wert zu, die auf die Schaffung sittlicher Persönlichkeiten abzielen, sie zum Zweck oder zum tatsächlichen Erfolg haben (Kant's Unterscheidung von „Moralität" und „Legalität" entsprechend scheidet Lipps die „sittlich gute" und die „sittlich richtige" Handlung). Oder er wird sagen: Wir nennen Handlungen sittlich wertvoll, weil oder sofern sie bestimmte sittlich wertvolle Zwecke verfolgen. Und nur weil wir allgemein mit dem Zweck auch die Mittel zum Zweck, um des Zweckes willen, werten, schreiben wir auch der so handelnden Persönlichkeit im abgeleiteten Sinn einen Wert zu. Den erstgenannten Weg verfolgt Kant und jede auf Kant fussende Ethik; den zweiten die utilitarische, eudämonistische und energistische Ethik. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen gehört nun die Störringsche Ethik, obgleich sie unter den objektiven Zwecken auch den „Persönlichkeitswerten" eine besondere Stelle einräumt, durchaus zusammen mit dem Eudämonismus und Utilitarismus, denn die Methode, die sie verfolgt, ist die, diejenigen Handlungsweisen, die man als sittlich zu werten pflegt, auf empirisch-induktivem Wege aufzusuchen und sie mit Rücksicht auf ihren Zweck und Effekt allgemein zu bestimmen.

Als Resultat der Untersuchung ergeben sich drei Stufen der sittlichen Wertung, die ich, die genauere und eingehendere Bestimmung Störrings kurz umschreibend, wiedergebe: Sittlichen Wert einfachster Art messen wir Handlungen bei, deren Zweck und Effekt die „möglichst grosse Förderung in ihrem Vollzug mit Freude sich verbindender Lebensfunktionen in der Menschheit" ist. Einen höheren Wert haben in unsern Augen diejenigen Handlungen, die auf eben die Förderung dieses eben charakterisierten ein-

fachsten sittlichen Wollens und Handelns abzielen. Die höchste Schätzung aber erfährt ein Wollen, das auf die Förderung der sittlichen Selbstachtung gerichtet ist.

Man wird die Resultate, die STÖRRING hier auf dem Wege vergleichender Empirie gewonnen hat, als richtig anerkennen können. Aber sie lassen m. M. n. deutlich den Punkt erkennen, der über sie notwendig hinaustreibt. Die letzte Frage, die uns durch diese Tatsachen nahe gelegt wird, muss lauten: Wie kommt es, dass wir diese drei Arten von Handlungen mit dem Prädikat „sittlich" belegen? Was meinen wir mit diesem Prädikat? Auf diese Frage gibt Kant die Antwort mit dem von STÖRRING bekämpften „formalen" Sittengesetz, dessen letzter Sinn die Parallelisierung von Erkenntnisurteil und sittlichem Werturteil ist.

Das Buch schliesst mit einer Polemik gegen den ethischen Skeptizismus.

München. v. ASTER.

Fritz Medicus, J. G. Fichte, Dreizehn Vorlesungen, gehalten an der Universität Halle. Berlin 1905, Verlag von Reuther & Reichard. VIII und 269 S. brosch. 3 M.

Der Verfasser hat mit grossem Fleisse FICHTE studiert, und wie es dann öfters zu gehen pflegt, wenn man noch in der Entwicklung begriffen ist und sich intensiv mit den Werken eines Grossen beschäftigt, so kam es auch hier, er sieht alles in der Beleuchtung FICHTE's, er sieht nicht rechts und links, er kommt zu dem Glauben, man brauche den Autor nur zu verstehen und dann wisse man auch, wo man sich die Wahrheit in der Philosophie zu holen habe. Das „Büchlein will helfen", die „glückliche Ahnungslosigkeit" über FICHTE's Wissenschaftslehre zu zerstreuen. Es will aber nicht bloss dem historischen Zwecke dienen, „ich habe für FICHTE gesprochen".

Historisch sieht M. in der Wissenschaftslehre den Zentralpunkt von FICHTE's System, nicht, wie üblich, in der Ethik. Hier ist es FICHTE's Bestreben, „nicht eine glänzende Begriffsdichtung zu geben, die anzuziehen und zu gewinnen vermöchte, sondern er will mathematische Evidenz (dieser Ausdruck findet sich ein paarmal bei ihm) über die Gegenstände des philosophischen Nachdenkens verbreiten. Wo aber mathematische Evidenz das Ziel ist, da hat die individuelle Persönlichkeit kein Recht mehr, ihre geistreichen Ansichten vorzutragen. Selten genug hat man FICHTE die Ehre gegeben, ihn aus diesem Gesichtspunkte auch nur verstehen zu wollen". Verf. lässt hier abfällige Bemerkungen über die Gegner FICHTE's folgen, die seinem Helden bitter unrecht tun. Ist es Verf. aber gelungen, die mathematische Evidenz der W. L. zu beweisen? Diese beruht auf der Anschauung. Und die der W. L.? Darüber fehlt jeder Beweis. Denn wenn sich Verf. auf die Unterscheidung von Erkenntnistheorie und Psychologie oder Dogmatismus und Kritizismus stützt, so kann daraus nicht der Fichteanismus folgen, wie schon aus KANT's Erklärung und aus den Ansichten der meisten Kantianer der Gegenwart hervorgeht. Dass Tathandlungen irgendwie unbedingter sind als Tatsachen, ist nichts weniger als ein Beweis, ist ein leeres Spiel mit Worten. Und wenn Verf. sich beklagt, dass das Zentralproblem der FICHTE'schen W. L. in der Erkenntnistheorie nicht vorkommt, so hat er doch den Beweis nicht erbracht, dass es vorkommen

müsse. Verf. nimmt es mit den Problemen oft zu leicht. Wenn er ein Fichte'sches Wort umschrieben hat, dann ist sofort eine Wahrheit klar, ist es verwunderlich, dass die anderen es nicht einsehen.

Historisch betrachtet, ist es Verf. auch nicht gelungen, den Nachweis zu erbringen, dass die W. L. den Kern von Fichte's Denken ausmacht. Eine so vielgestaltige Persönlichkeit wie die Fichte's ist eben nicht unter ein einziges Schema zu bringen. Die Darstellung selbst lässt die Objektivität des Historikers vermissen. So ist die Darstellung der öffentlichen Erklärung eine Verteidigung Fichte's gegen Kant. Wo etwas an Fichte zu tadeln ist, wird es nur zaghaft und flüchtig angedeutet oder ganz übergangen. Alles in allem, das Buch zeugt von grosser Schwärmerei für Fichte, die sich selbst im Stil ausprägt, aber auch von tiefer Kenntnis desselben.

Charlottenburg. Hugo Renner.

J. Gottlieb Fichte, Evangelium der Freiheit. Erzieher zur deutschen Bildung. Dritter Band. Herausgegeben und eingeleitet von Max Ries. Verlegt bei Eugen Diederichs. Jena und Leipzig 1905. XVIII und 316 Seiten.

In der kurzen, etwas überschwenglichen Einleitung wird Fichte als „die heroischste Persönlichkeit, die jemals in der Welt nur durch Denken, Reden und Schrift gewirkt hat, aller, die je auf das Wort allein sich angewiesen fanden", geschildert. Die Unvergleichbarkeit der Persönlichkeit kann nur behaupten, wer von der Geistesgeschichte keine genügende Kenntnis hat; ein Heraklit, ein Galilei, Bruno, Kant usw. hatten freilich nicht die genügende Rücksichtslosigkeit, sich geltend zu machen, eine Eigenschaft, die die Fichteaner bis zur Gegenwart liebevoll verschweigen. Dadurch wird Fichte ein abstraktes Schema, in das man all seine schwärmerischen Ideale projizieren kann. Im Werke selbst wird zunächst in kurzen Zügen das Bild von Fichte's Leben entworfen; hieran schliessen sich „autobiographische Dokumente". Das zweite Buch soll die Persönlichkeit durch ausgewählte Bekenntnisse zu den verschiedenen Kulturproblemen schildern. Der Anhang (das Vermächtnis) stammt aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühling 1813. Den Stellen ist ein Quellennachweis beigefügt. Die Zusammenstellung ist recht geschickt und ihrem Zwecke angemessen.

Renner.

Martin Altenburg, Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus. Marburg in Hessen, N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1905.

Einer der ersten, der die Mathematik für das Verständnis der Ideenlehre bei Plato fruchtbar machte, war ohne Zweifel Cohen. Die Mathematik ist auch ihm schliesslich die wahre Propädeutik der Wissenschaft, und man kann sagen, dass seine Philosophie im wesentlichen im Mathematischen orientiert ist. Hat Cohen so das Verständnis der Platonischen Philosophie wesentlich vertieft, so hat er es doch auch als seine Aufgabe angesehen, diesen Idealismus zu begründen. Die Arbeit von Altenburg wandelt nun ganz in den Spuren Cohen's und sucht das rationale Ver-

fahren, die Methode der Hypothesis darzustellen und durch Nebeneinanderstellung der beigebrachten Lehren das methodisch richtigere Verfahren in das rechte Licht zu setzen. Die Arbeit zeugt von ebenso grossem Scharfsinn wie Fleiss, und dies Lob wird man ihr zollen müssen, auch wenn man nicht Anhänger Cohen's ist. Renner.

Herman Nohl, Sokrates und die Ethik. Verlag von J. C. B. Mohr. Tübingen und Leipzig 1904. 89 S. 1,50 M.

Die vorzügliche Arbeit Nohl's — der Abdruck seiner Dissertation aus der Schule Dilthey's — sucht Sokrates unter positivistischem Gesichtswinkel zu interpretieren; sie behandelt in sieben Kapiteln (Skeptizismus und Idealismus der Subjektivität, Aufklärung, Pädagogik und Rhetorik, der neue Erfahrungsstandpunkt, Freiheit, die Aporie des Sokrates, Grund der Aporie und ihre Konsequenzen bei den Schülern) in anregender Form die philosophische Gedankenbewegung zu Sokrates' Zeiten, die Betonung und Entwicklung des Intellektualismus, die sich auch in der Kunst, in der Sitte, im Wirtschaftsleben und in der Politik der damaligen Zeit zeigt. „In dieser Entwicklung bedeutet Sokrates die Vollendung. In ihm bemächtigt sich die Philosophie dieser Aufklärung, gemäss ihrer Funktion, den eigensten Willen einer Zeit durchsichtig zu machen. Und weil er zum erstenmal fest und klar den Glauben aussprach, dass die Sicherheit und der Wert des Lebens abhängig ist von der erkannten Wahrheit, ... ein Glaube, in dem er sein Leben führte und für den er starb, ist er der Nachwelt immer die Verkörperung des philosophischen Eros gewesen" p. 23.

Besonders ausführlich geht Verf. auf den Einfluss ein, den wahrscheinlich das Verfahren der Aerzte auf Sokrates ausübte; auch bei diesen finden wir keine allgemeinen Bestimmungen über die kosmische Natur des Menschen, aber auch nicht blosse Empirie, sondern Analyse des einzelnen Falles.

Ist die positivistische Deutung auch etwas subjektiv, so enthält die Arbeit doch eine Fülle treffender Beobachtungen; zudem dürfte der ungemein ansprechende Stil dem Leser viel Freude bereiten.

Charlottenburg. Hugo Renner.

Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch. Berlin, Weidmann 1903. X und 601 S.

Dasselbe, zweite Auflage. 1. Band. Berlin, Weidmann 1906. XII und 466 S.

Das vorliegende Buch, das nach drei Jahren in zweiter Auflage erschien, zeigt eben dadurch, dass es einem dringenden Bedürfnisse entgegenkam, und dass es seinen Vorgängern oder vielmehr dem einzigen Vorgänger, der Fragmentensammlung von Mullach, weit überlegen ist. Manche nicht unbedeutende Denker, z. B. mehrere Pythagoreer, fehlen bei Mullach ganz; diejenigen aber, die bei ihm vertreten sind, erscheinen bei Diels vollständiger, durch mehr Fragmente charakterisiert. So gibt Diels von Xenophanes zehn Verse mehr als Mullach. Aber ausser der grösseren Vollständigkeit zeigt Diels, wie von dem Herausgeber der Doxographi Graeci

zu erwarten war, schärfere Kritik sowohl in den Fragen der Zugehörigkeit und der Echtheit der Fragmente wie der Konstitution ihres Textes. Besonders alles „Pythagoreische" hat D. scharf gesichtet. Dass die Sammlung und die Uebersetzung der Fragmente Heraklits Meisterstücke sind, ist nach des Verfassers Vorarbeiten selbstverständlich. Die eigentlichen Fragmente der Philosophen, für den wissenschaftlichen Zweck das Wesentliche, sind vollständig gegeben. Die Zusätze der Quellenschriftsteller aber, doxographische Berichte und etwaige Imitationen der Philosophen aus dem Altertume sind nur, wo es dem Verfasser besonders wichtig schien, hinzugefügt worden.

In der zweiten Auflage ist das Buch geteilt worden. Der erste Teil umfasst die Fragmente der eigentlichen Philosophen, der zweite soll die Kosmologen, Astrologen, Sieben Weisen, Sophisten bringen, die in der 1. Auflage den „Anhang" bildeten. Die Aenderungen in der 2. Auflage sind sehr gering. Die Fragmente der Vorsokratiker von Diels sind fortan ein unentbehrliches Quellenwerk für jeden, der sich mit der Geschichte der griechischen Philosophie beschäftigt.

Leipzig. Paul Barth.

Ernst Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Dritte und vierte, völlig neu bearbeitete und vermehrte Auflage. Leipzig, Duncker und Humblot, 1903. VIII und 781 S.

Die vorliegende neue Auflage des Lehrbuchs Bernheims, deren Besprechung nur aus äusseren Gründen sich verzögert hat, ist ein erfreuliches Zeugnis nicht bloss der Vortrefflichkeit dieses Buches, sondern auch des wachsenden Interesses für die allgemeineren Fragen der geschichtlichen Wissenschaft. Die ersten Kapitel: Begriff und Wesen der Geschichtswissenschaft, Methodologie, Quellenkunde (Heuristik), Kritik, haben in der neuen Auflage allerlei auf Grund der neueren Forschung bereichernde Zusätze erfahren. Für diese Zeitschrift ist wesentlich das letzte Kapitel „Auffassung" von Wichtigkeit, das einen Bericht über die Richtungen der Geschichtsphilosophie der Gegenwart enthält und des Verfassers eigene Stellung kundgibt. Bernheim meint: 1) „Durch das fundamentale Prinzip der Auswahl des Stoffes in der für unsere Wissenschaft eigenartigen Weise sind also die Werturteile ein ebenso fundamentales Erfordernis der historischen Methodik" (S. 705). 2) „Die Werturteile, die wir anzuwenden haben, sind speziell bestimmt durch die Beziehung der Handlungen zu jenen Entwicklungen", nämlich „den sozialen Entwicklungen, dem Werden und Wesen der sozialen Gemeinschaften und Gemeingüter, der Kultur im weiteren Sinne" (S. 703/4.) „Der Standpunkt, den wir in Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung einnehmen, beruht, wie wir gesehen haben, im grossen Ganzen auf einem Werturteil, welches die Frage einschliesst, was die gesamte Entwickelung bedeute, was dabei herauskomme, was das Wesentliche an ihr sei" (S. 712).

Ich glaube, hier sind von Bernheim zweierlei Dinge vermengt worden: die Geschichtsschreibung, die das einzelne darstellt, die auch das eine bevorzugt, das andere zurücktreten lässt, je nach der Bewertung der Dinge, der Personen und der Ereignisse durch den Geschichtsschreiber, und die Geschichtswissenschaft, die zweierlei Aufgaben hat: 1) die Tatsachen durch Kritik und Interpretation der Quellen zu ergründen, 2) soweit als möglich

Kausalreihen in der Geschichte herzustellen, besonders zwischen den Zuständen, die wichtiger sind als die Ereignisse. Irgend eine Bewertung im Sinne eines Gefühlswertes, wie BERNHEIM es meint, ist dabei meiner Ansicht nach ganz unnötig und sogar gefährlich. Der „Wert" hätte nur Berechtigung in dem Sinne des „Aenderungsquantums", wie er z. B. bei AVENARIUS gebraucht wird und im zweiten der oben zitierten Sätze BERNHEIM vorzuschweben scheint. In dem anderen Sinne, den er bei BERNHEIM hat, ist er aus der Geschichtswissenschaft auszuschliessen, wie aus jeder Wissenschaft. Denn die Gefühlswerte mögen noch so vielen gemeinsam, sie mögen ganzen Zeitaltern selbstverständlich sein, sie bleiben immer subjektiv, sie können darum nicht in die Arbeit der Wissenschaft, die objektiv sein muss, bestimmend eingreifen, auch nicht zur Auswahl der Tatsachen. Denn sie können die Objektivität und damit die Wissenschaft überhaupt vernichten. Man darf sie auch durchaus nicht, wie BERNHEIM tut (S. 706, 716), gleichstellen den Hypothesen, deren jede Wissenschaft bedarf. Eine Hypothese ist eine vorläufige subjektive Annahme, die aber durchaus auf objektiven Gründen beruht und die Aufgabe hat, aus der Subjektivität sich zu erheben, objektive Wahrheit zu werden. Ein Wert hingegen kann nie objektive Wahrheit werden, er bleibt ewig subjektiv, er ist nur eine subjektive Zutat zu dem, was als objektive, von unserem Belieben unabhängige Wirklichkeit ergründet worden ist. Als LEVERRIER, um die Störungen der Bewegung des Uranus zu erklären, die Hypothese aufstellte, dass hinter ihm noch ein Planet sei, da wollte er, dass diese Hypothese als Tatsache erwiesen werde, wie es bald durch GALLE geschah. Ein Werturteil aber kann nie erwiesen, kann auch nicht wie eine objektive Tatsache demonstriert werden, so dass es für die Herstellung der objektiven Wahrheit nie in Betracht kommen kann. Vielmehr, die Entwicklung, die in der Geschichte sich vollzieht, ist nachzuweisen, wie irgend eine Entwicklung in der Natur, etwa das Werden und Wachsen der Säugetierklasse in der Paläontologie. Was wir gegenüber dieser Entwicklung fühlen und unserem Gefühle gemäss über sie urteilen, ist ein Zusatz aus einem anderen Gebiete, aus dem der Ethik oder der Metaphysik, gerade so, wie wir über das Werden und Wachsen des Säugetiertypus vom ästhetischen Standpunkt urteilen können, uns aber wohl hüten werden, die Tiere, die wir untersuchen, nach ihrer Schönheit oder Hässlichkeit auszuwählen.

Ich möchte hoffen, dass BERNHEIM in einer neuen Auflage nochmals den Begriff des Wertes in Erwägung zöge und prüfte, ob er „als Prinzip der Auswahl" für die wissenschaftliche Auffassung der Geschichte notwendig und nicht vielmehr höchst gefährlich sei.

Leipzig. PAUL BARTH.

Stoicorum veterum fragmenta, collegit **Joannes ab Arnim.** Vol. III. Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1903. IV et 269 p.

Stoicorum veterum fragmenta, collegit **Joannes ab Arnim.** Vol. I. Zeno et Zenonis discipuli. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1905. L et 142 p.

Von dieser Sammlung der Fragmente der alten Stoa ist der zweite Band zuerst, Anfang 1903 erschienen und im 27. Bande (1903) der Vierteljahrsschrift S. 353 besprochen worden.

Der nun vorliegende erste Band bringt zunächst die Fragmente Zenos und Kleanthes', die der Verfasser, wie er in der Vorrede zugibt, nicht selbständig gesammelt, sondern meist von Wachsmuth, Wellmann und Pearson übernommen hat. Doch ist es ein Vorzug seiner Sammlung gegenüber derjenigen Pearson's, dass dieser bloss Zenos und Kleanthes' Fragmente bringt, v. Arnim dagegen auch noch die Fragmente derjenigen alten Stoiker, die weniger geschrieben haben, gesammelt hat, nämlich des Aristo von Chios, des Apollophanes, des Herillus von Karthago, des Dionysius von Heraklea, des Persaeus aus Citium und des Sphaerus.

Der dritte Band enthält die auf die Ethik bezüglichen Fragmente Chrysipp's, nachdem der zweite Band seine zur Physik und zur Logik gehörigen Ueberreste zusammengestellt hatte, ausserdem aber sämtliche Fragmente der Schüler Chrysipps, des Zeno von Tarsus, des Diogenes von Babylon, des Antipater von Tarsus, des Apollodor von Seleukia, des Archedemus von Tarsus, des Boethus von Sidon, des Basilides, des Eudromus und des Crinis.

Sehr wertvoll ist auch die Vorrede des 1. Bandes, eine ausführliche, oft sehr ins einzelne gehende Untersuchung über die Quellen unserer Kenntnis der Schriften Chrysipps. Es werden besonders Plutarch, Cicero, Diogenes von Laerte und Arius Didymus untersucht. Von Plutarch wird z. B. nachgewiesen, dass fast alle Zitate desselben sich auf Chrysipp beziehen, und dass er bei seiner Bekämpfung Chrysipps nicht diesen selbst, sondern dessen Gegner, die Akademiker Karneades und Klitomachus vor sich hatte und auch deren Beweisführung sich zu eigen machte. Bezüglich Ciceros weicht v. Arnim mehrfach von Hirzels Ansichten ab.

Besonders auch dieser Vorrede wegen wird v. Arnims Sammlung fortan die unentbehrliche Grundlage für die Erforschung der Lehren der alten Stoa bilden.

Leipzig. P. Barth.

Ferdinand Tönnies, Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht. Leipzig, Theod. Thomas. 1906. XVI und 106 S.

Dieses Buch ist die Abhandlung des Verfassers, die 1898 den Welby-Preis erhielt, vermehrt um drei kleinere Zusätze. Es enthält zunächst eine allgemeine Einleitung über „natürliche" und „künstliche" Zeichen. Zu den künstlichen gehören die Worte. Sie sind zwar natürlichen Ursprungs, als Ausdrucksbewegungen der Sprachorgane oder als Nachahmungen gehörter Töne, sie empfangen aber durch sozialen Willen eine „künstliche", willkürliche Bedeutung. Besonders hat jeder Berufskreis und jede Wissenschaft eine bestimmte Terminologie. Die Philosophie hatte sie im Mittelalter. Die neuere Philosophie aber, die der Scholastik entgegentrat, brach die Kette der Tradition ab. Es bildeten sich nationale Terminologien in der Philosophie. Auch innerhalb der einzelnen Nationen geriet die Bedeutung der Wörter ins Schwanken. In Deutschland begründete Chr. Wolff eine Schulphilosophie mit festen Begriffen; Kant jedoch stürzte sie und schuf eine neue Terminologie. Der auf Kant folgende Idealismus brachte wiederum eine andere auf, die nach kurzer Blüte verfiel. Die gegenwärtig herrschenden Systeme sind ebenfalls uneinig.

Zu den Schwierigkeiten der Philosophie kommen noch hinzu diejenigen der Psychologie. In ihr giebt es wesentlich zwei Richtungen, die alte, metaphysische, und die moderne, biologische, die ihre Begriffe ver-

schieden benennen. Besonders die Erscheinungen des Willens werden in sehr schwankender Weise benannt. Der amerikanische Psychologe James sei darin wenig konsequent, auch bei Wundt habe der „Wille" in der Psychologie eine andere Bedeutung, als im „System".

Tönnies hofft Abhilfe von einer „Internationalen Akademie", die das Latein als internationale Gelehrtensprache einführen und eine grössere Einigkeit der philosophischen Terminologie bewirken werde.

Dass das Latein als internationale Gelehrtensprache, wie einst bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, so auch in Zukunft zweckmässig sein werde, ist gewiss richtig; dass es als solche eingeführt werde, sehr zu wünschen. Wie das Englische als internationale Geschäftssprache vielfach nützlich ist, so wird das Lateinische als internationale Sprache der Wissenschaft, auch der Philosophie wichtige Dienste leisten ohne die nationalen Sprachen zu behindern. Darauf hingewiesen zu haben ist ein Verdienst dieser Schrift; ebenso verdienstlich ist ihre Erörterung der Vielgestaltigkeit der Terminologie der modernen Psychologen. Sie verdient die Beachtung der Fachgenossen.

Leipzig. Paul Barth.

Gustave Belot, Études de morale positive, (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris, F. Alcan. 1907 VII u. 523 S.

Dieses Buch behandelt ein wichtiges Thema. Es will den sozialen Utilitarismus mit neuen Argumenten begründen und verteidigen.

Die Gegner des Utilitarismus sind von zwei Arten. Zur ersten Art gehören diejenigen Soziologen, die alles soziale Leben einem unerbittlichen Mechanismus unterworfen glauben und jedes zielbewusste Streben für vergeblich halten, wie z. B. E. Durkheim tut. Dessen Anschauung offenbart sich besonders deutlich in seiner Beurteilung der Philanthropie. Während Spencer sagt: Die Philanthropie ist schädlich, indem sie die Schwächlinge erhält; man muss sie also nach dem Prinzipe des sozialen Interesses verurteilen und aufgeben, erklärt Durkheim: „Die Philanthropie entwickelt sich unvermeidlich nach psychologischen Gesetzen. Nun ist sie aber, weil die Schwächlinge erhaltend, dem sozialen Interesse entgegengesetzt. Also ist das soziale Interesse kein wirkliches Kriterium der Moral." Demgegenüber erweist Belot, dass die Philanthropie dem sozialen Interesse nicht zuwider ist, indem sie nur „die normalen, durch mangelnde Ernährung schwach gewordenen Zellen am Leben erhält," dass auch die Statistik für sie spricht, indem sie erweist, dass in den letzten Jahrzehnten trotz zunehmender Philanthropie das Durchschnittsalter doch ebenfalls zugenommen hat. (S. 215—18). Und so wie die Philanthropie sozial nützlich ist, so lässt sich von jeder moralischen Regel dasselbe erweisen, wenn man nur beachtet, dass der soziale Nutzen immer nur derjenige sein kann, den die Mitglieder eines Volkes als solchen erkennen, der freilich späteren Geschlechtern als sozialer Schaden erscheinen kann. Die Opferung von Kindern schien auf einer gewissen Stufe den Göttern wohlgefällig, die Gunst derselben erkaufend, also sozial nützlich, während sie uns sozial schädlich scheint.

Ist aber auch das Umgekehrte richtig, ist jede Regel des sozialen Interesses zugleich eine moralische, oder gibt es sozial-nützliche Regeln, die

der Moral widerstreiten? Belot verneint dies; manches, was gegen die Moral verstösst, kann auf den ersten Blick für gewisse Fälle sozial nützlich scheinen, wie z. B. die politischen Grundsätze Machiavellis, in Wahrheit aber wird es immer der Gesellschaft, in der es ausgeübt wurde, schädlich sein. Man muss die ansteckende Gewalt jeder Ungerechtigkeit in Betracht ziehen.

So glaubt Belot nachgewiesen zu haben: l'exacte coincidence entre le principe de l'intérêt général et le principe du jugement moral (S. 239).

Die positive Moral steht zwischen einer reinen Naturwissenschaft, wie die mechanistische Betrachtung mancher Soziologen sie darstellt, und einem rein metaphysischen Idealismus, wie er in den intuitiven Moralsystemen erscheint. Denn über das bloss Tatsächliche hinausgehend, schwebt sie doch nicht über die menschlichen Verhältnisse empor wie etwa die christliche Moral, sondern bezieht alles auf bestimmte menschliche Ziele (S. 263f.).

Die Moral des sozialen Utilitarismus vereinigt „rationalité" und „réalité", d. h. sie ist ebenso wahr in bezug auf das Subjekt wie auf das Objekt. Ihre Rationalität liegt in der strengen Ableitung aus der Tatsache der Gesellschaft, deren diese Moral fähig ist, einer Ableitung, die zu wissenschaftlicher Begründung der moralischen Regeln führt. Das Verpflichtende liegt dabei nicht, wie bei Kant, in dem Ursprunge dieser Regeln, sondern in ihren Zielen. Die Realität der moralischen Regeln liegt darin, dass es solche schon gibt. „Das Leben in Gesellschaft erscheint nicht als ein an sich höheres Ziel (was unbeweisbar wäre), sondern als die gemeinsame irdische Bedingung aller menschlicher Tätigkeiten und aller menschlicher Ziele, welche sie auch seien". (S. 505.) „Die Gesellschaft aber ist nicht allein eine Tatsache, sondern auch eine Idee, nicht bloss ein Gegebenes, sondern ein Ziel" (S. 508). Darum erscheint die Moral sehr oft als „soziale Technik." (A. a. O.): Der Eudämonismus, der naturalistische Evolutionismus (Spencers) und der Kantismus verkennen alle drei das Wesen des moralischen Urteils. „Der erste zeigt nicht, dass das Streben nach persönlichem Glücke Sittlichkeit sei, der zweite beweist nicht die moralische Autorität der Natur und ihrer Gesetze, der dritte beweist nicht, dass die praktische Vernunft einen moralischen Imperativ setze". (S. 493). „Jeder Moral liegt die Aufgabe ob, bei dem Menschen, an den sie sich wendet, den seelischen Zustand zu erwecken, der ihn dem vorgehaltenen Ideal geneigt macht" (S. 513).

Damit habe ich die zwei Kapitel des Buches gekennzeichnet, die der „Utilitarismus und seine Kritiker" und „Skizze einer positiven Moral" betitelt sind. Sie sind, wie der Leser fühlen wird, voll eindringender und präziser Gedanken. Nicht minder eindringend und anregend sind die anderen Kapitel: Auf dem Spürpfade nach einer positiven Moral. Die Wahrhaftigkeit. Der Selbstmord. Gerechtigkeit und Sozialismus. Wohltätigkeit und Auslese. Der Luxus. Doch möchte ich für die Fortsetzung der Untersuchungen Belots zwei Wünsche aussprechen: 1) dass er noch mehr englische Moralphilosophen, besonders Sidgwick und Mill zu allseitiger Beleuchtung ihrer und seiner Sätze heranziehe. Ich glaube, es ist notwendig, ihre Arbeit fortzusetzen; 2) dass, da die Gesellschaft nach B. nicht bloss eine Tatsache, sondern auch eine Idee ist, die Richtung ihrer Fortbildung genauer bestimmt werde.

Leipzig. Paul Barth.

Lamprecht, Karl, Deutsche Geschichte, 3. Abteilung: Neueste Zeit. Zeitalter des subjektiven Seelenlebens. Erster Band. Erste Hälfte VIII und 302 S. Zweite Hälfte XI und 303—729 S. Erste und zweite Auflage. Freiburg im Breisgau, 1906.

Der vorliegende erste Band der 3. Abteilung der „Deutschen Geschichte" LAMPRECHT's, der 8. Band des ganzen Werkes, ist von besonderem Interesse, da er das Zeitalter unserer klassischen Literatur behandelt. Bis 1750 etwa rechnet L. die Epoche des Individualismus, die mit der Reformation begonnen hat, von 1750 an hingegen den Subjektivismus. Dieser Gegensatz entspricht gewiss der Wirklichkeit. Denn der Individualismus ist nur subjektive Ergreifung objektiver Verhältnisse, der Subjektivismus aber Zurückziehung des Subjekts auf sich selbst, auf dasjenige, was im Individuum rein subjektiv ist, also vor allem auf das Gefühl, das kein objektives Gegenbild hat. Der Mensch der Reformation will — was das Mittelalter verweigerte — individuell seinen Glauben wählen, der ihm als objektive Wahrheit gegenübersteht, als eines unter mehreren möglichen gleichberechtigten objektiven Systemen und „seines Glaubens leben". Der Empfindsame des 18. Jahrhunderts will sich seines Gefühls bewusst werden, seines innersten Seelenlebens, das nur ihm allein angehört, und will das Recht haben, nach diesem Innersten sein Leben zu gestalten. Zu den vielen charakteristischen Aussprüchen des 18. Jahrhunderts, die L. anführt, hätte er als besonders kennzeichnenden noch hinzufügen können, was GOETHE's Werther sagt: „Was ich weiss, kann jeder wissen, mein Herz habe ich allein." Und dieser Gang vom Individualismus zum Subjektivismus entspricht auch dem Gesetze der wachsenden Differenzierung und wachsenden Integrierung. Denn durch das wachsende Gefühlsleben werden die Menschen verschiedener, treten aber, da die mannigfacheren Gefühle sich auch auf sie beziehen, zugleich in engeren Zusammenhang miteinander.

LAMPRECHT hat recht, die frühere Erklärung dieser Veränderungen abzuweisen „Da soll KLOPSTOCK's Messias die Empfindsamkeit, GOETHE's Götz von Berlichingen Sturm und Drang hervorgerufen haben. Welch naive Umkehrung von Ursache und Wirkung, und welche Armut der geschichtlichen Anschauung! Aber auch damit hat sich dieser und jener Forscher noch nicht begnügt. Innerhalb der literarischen Strömung sollen es wiederum fremde Elemente gewesen sein, die den eigentlichen Ausschlag gaben: und für den Uebergang der Nation von einem seelischen Zeitalter zum andern, von der schon so wundersam reichen Kultur des Individualismus zu der noch ungleich höheren und umfassenderen des Subjektivismus werden schliesslich SHAKESPEARE und ROUSSEAU, ja am Ende wohl gar OSSIAN und YORICK's empfindsame Reise verantwortlich gemacht." (S. 250.)

Demgegenüber ist sein Programm zu erweisen, „dass Weltanschauung und Dichtung, bildende Kunst und Musik, dass alle historisch neuen Lebensäusserungen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts überhaupt dem einen grossen Ursachenkomplexe, dem Uebergange zu einer subjektivistischen Form des Seelenlebens verdankt werden." (a. a. O.)

Dieser Nachweis scheint mir fast überall gleichmässig gelungen.

Nach seinem Prinzipe, von den Wandlungen der Stände und von der nationalen Wirtschaft als der Basis des höheren Lebens auszugeben, zeigt LAMPRECHT, dass der Träger der neuen Bildung der mittlere Bürgerstand

war und dieser, wie das städtische Leben überhaupt, zuerst in den Grenzländern gedeiht, die durch den dreissigjährigen Krieg nicht gelitten hatten, wie in den schweizerischen Städten und in Strassburg, oder in solchen Städten, die durch ihre Lage trotz allem Wechsel der Richtungen des Weltverkehrs Emporien geblieben waren, wie Bremen und Hamburg, dass aber allmählich auch in den Städten des Binnenlandes die Manufaktur, d. h. das System der für den Verleger arbeitenden Hausindustrie sich entwickelte, so dass das deutsche Bürgertum trotz dem Rückgange durch den grossen Krieg und trotz den grossen Kapitalverlusten, die es in den französischen und den spanischen Staatsanleihen erlitten hatte, um die Mitte des 18. Jahrhunderts wieder zu einigem Wohlstande gelangt war. Wie besonders die französischen Flüchtlinge, die Hugenotten, neue Manufakturen begründeten, wie vielfach in den Gebieten alter, bodenständiger Hausindustrie ländliche Arbeiter im Dienste eines städtischen Verlegers standen, wie die Verleger in bezug auf ihre Zahl und die Zahl der Arbeiter nicht minder als in bezug auf Technik und Preise vom Staate reguliert wurden, wie hier noch der dem Absolutismus eigene Geist der Bevormundung herrschte, wird eingehend dargestellt. Eine freiere Auffassung zeigt sich nur in der Behandlung der Zünfte. Es wird eine beliebige Gesellenzahl, es werden Freimeister ausserhalb der Zunft zugelassen. Hierin und in der Lehre vom „Polypolium", von der Freiheit, „dass jeder jede Hantierung treiben dürfe", verrät sich das erste Aufdämmern der Gewerbefreiheit.

Noch anschaulicher als diese ökonomische Betrachtung ist der Nachweis, wie in der Kunst sich der Subjektivismus durchsetzt.

In der Dichtung klingt er merklich an bei HALLER, wird immer deutlicher bei KLOPSTOCK, schliesslich herrschend nicht nur bei GOETHE und bei SCHILLER, sondern auch bei SCHUBART, BÜRGER und anderen. Und zwar vollzieht sich sein Vordringen nicht nur in der Lyrik, sondern auch im Drama und im Roman.

In der Malerei verrät sich die erste Wirkung des Subjektivismus in den ersten Versuchen der Darstellung des Lichts, die sich bei JENS JUEL, K. D. FRIEDRICH, J. CH. C. DAHL und PH. O. RUNGE zeigen, in der Musik offenbart sie sich in dem Streben GLUCKS, die Stimmung auszudrücken, nicht unbedingt die musikalische Architektonik durchzuführen. „Es gibt keine Regel, welche ich nicht ohne Widerstreben zugunsten der Wirkung opfern zu müssen geglaubt hätte."

Diese Darstellung der subjektiven Vertiefung der Kunst ist überall überzeugend. Im grossen und ganzen richtig ist dieselbe Vertiefung auch an der Philosophie nachgewiesen, wenngleich die Darstellung LOCKES und HUMES an Mängeln leidet und die Schärfe der Terminologie nicht überall in genügendem Masse beobachtet worden ist.

Es bleiben zu völliger Durchführung des oben aufgeführten Programms zwei Fragen übrig: 1) Kann man die in der Wirtschaft in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts vor sich gehenden Veränderungen auf den zunehmenden Subjektivismus zurückführen? 2) Wie war die Aufklärung, die als rationalistisch, kalt und hell verständig, jedem Ueberschwange des Gefühls abhold gilt, mit eben diesem zunehmenden Subjektivismus vereinbar?

Die erste Frage, mit deren Lösung das Bindeglied zwischen dem wirtschaftlichen und dem geistigen Leben gegeben ist, beantwortet sich nach LAMPRECHT dahin, dass das wachsende Selbstbewusstsein des Menschen, das dem Subjektivismus teils zugrunde liegt, teils aus ihm folgt, auch in der

Wirtschaft wirksam werden musste, dass dieses es war, was den im Verlegertume erscheinenden Unternehmungsgeist anfeuerte und gegen die zu engen Schranken der Zunft sich auflehnte.

Was aber die zweite Frage betrifft, so ist die Aufklärung allerdings verstandeshell, als Fortsetzerin des Rationalismus des 17. Jahrhunderts, dessen Früchte besonders in der „natürlichen Religion" und in der Naturwissenschaft nun erst populär wurden, die Gefühlsarmut der Aufklärung aber ist eine Fabel. Man war keineswegs arm an Gefühlen, suchte sie auch nicht zu unterdrücken, sondern nur rationalistisch zu erklären oder zu beeinflussen und zu steigern. So verlangte SULZER, wie LAMPRECHT berichtet, „eine Bühne als moralische Anstalt, eine staatliche Oberaufsicht über die Sprache und selbst polizeistaatliche Eingriffe in die Schönheitspflege der Privatpersonen" (S. 403). Aber damit will SULZER keineswegs das Gefühl mindern, sondern vielmehr steigern. Und die Erziehungsmethoden der Aufklärung legten mehr Wert auf das Gefühl als die früheren. Waren sie doch die ersten, die Naturgefühl und Patriotismus weckten!

Wenn man die zweite Frage in der oben angegebenen Weise beantwortet, so wird diese Antwort im Sinne LAMPRECHTS sein und seine Darstellung ergänzen. Diese ist im übrigen sehr verdienstlich durch eine Fülle von Tatsachen, die sie bringt und durch Zusammenfassung derselben unter einheitlichen Gesichtspunkten. Bisweilen bewegt sie sich in Allgemeinheiten anstatt anschauliche Einzelheiten zu bringen; aber solcher gibt es noch genug. LAMPRECHTS Buch ist eine sehr konkrete Schilderung unserer klassischen Epoche die mehr als HETTNER, noch mehr auch als BIEDERMANN hinter die Literatur in das Leben blickt und aus diesem die Literatur verständlich macht.

Leipzig. PAUL BARTH.

C. Nebel, Vauvenargues' Moralphilosophie, mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zur französischen Philosophie seiner Zeit. Leipzig 1907. Thüringische Verlagsanstalt. 109 S. — 1,50 Mk.

Das anspruchslose kleine Buch bringt in seinem letzten Drittel eine Auswahl aus V. Werken, die von der Schreibweise des Philosophen ein ganz gutes Bild gibt. Vorher werden V. Stellung zur Religion und zur Lehre vom freien Willen, seine ethischen, politischen und sozialen Ansichten klar und eingehend dargestellt; ein weiterer Abschnitt kennzeichnet sein Verhältnis besonders zu VOLTAIRE, ROUSSEAU und MANDEVILLE.

Nordhausen a. H. MAX NATH.

Ernst Dürr, Grundzüge einer realistischen Weltanschauung. Leipzig 1907. Theodor Thomas VI. u. 90 S. — 2,00 Mk.

Die Tendenzen des Realen und das Ziel der Weltentwicklung sind das eigentliche Thema des Buches. Nachdem der Verfasser die Annahmen, als könne Welterkenntnis oder Charakterbildung oder harmonische Gestaltung der objektiven Wirklichkeit deren Ziel bilden, entwickelt er seine eigne Ansicht. Irgend welches Innenleben müsse allem Realen, in welcher äusseren Erscheinungsform es auch auftreten mögo, zugestanden werden. Dieses Innenleben brauche aber keineswegs, wo es nicht in die uns be-

kannten Bewusstseinsinhalte sich differenziere, als vollkommen gleichartig gedacht zu werden. Es lasse sich eine Verschiedenheit innerer Zustände denken, die keineswegs in Empfindungen und Gefühlen zu klarem Bewusstsein zu kommen brauche. Dann aber könne man versuchen, den Endzustand der Welt als einen vom Anfangszustand verschiedenen zu betrachten und das Weltgeschehen als den Weg zu verstehen, der von diesem zu jenen hinführt. Werde am Ende der Tage ein Chaos erwartet, mit denselben inneren Zuständen wie das Chaos des Anfangs, so liege der Endeffekt des Weltgeschehens nicht in der Richtung der bisherigen Entwickluug. Denn eine Harmonisierungstendenz mache sich ohne Zweifel in der Kulturwelt geltend. Ist nun der Endzustand von dem Anfangszustand verschieden, so wird ein wichtiger Unterschied darin bestehen, dass der erstere nicht wohl ein labiler, sondern ein stabiler Zustand sein muss. Dieser kann dann als ein Zustand des Friedens, der Harmonie, der Widerspruchslosigkeit erscheinen, wie einem solchen das Geschehen in der Erscheinungswelt zustrebt. Dass der Endzustand in gradliniger Verlängerung der Richtung des Geschehens in der Erscheinungswelt zu suchen sei, ist doch eine wahrscheinliche Annahme. Und wenn die Mystiker von einem Leben ohne individuelles Bewusstsein sprechen dürfen, so nimmt der Verfasser dasselbe Recht in Anspruch.

Das klar und verständlich geschriebene Buch kann auch von solchen Lesern leicht verstanden werden, deren Bildung nicht streng philosophisch ist.

Nordhausen a. H. Max Nath.

Martin Meyer, Aphorismen zur Moralphilosophie. Verlag von Hermann Sumann Nachf. Berlin u. Leipzig. o. J. IV und 300 S. — 3,00 Mk.

„Aphorismen, ja oft nur disjecta membra von Aphorismen", so kennzeichnet der Verf. die Form seines Werkes. In der Tat, fast noch mehr disjecta membra von Aphorismen als solche selbst. Die Lektüre und die Wertung des Buches ist durch diese Form ganz erheblich erschwert. Dem Berichterstatter will scheinen, als wäre es erspriesslicher gewesen, diese Sammlung von Einfällen, von halbausgedachten Gedanken im Pult zu behalten, bis längere Ueberlegung und Denkanleitung die Spreu von Weizen gesondert hätte und bis aus dem Hin und Her eine geordnete, zusammenhängende Folge sich entwickelt hätte. So, meint er, wird wohl schwerlich jemand an den Gebotenem Freude und Nutzen haben.

Nordhausen a. H. Max Nath.

Harald Höffding, Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1907. O. R. Reisland. X u. 286 S. — 4,50 Mk.

Der Verf. hat bekanntlich in zwei starken Bänden eine ausführliche Darstellung der Entwicklung der neueren Philosophie gegeben. Zu ihr mag sich die vorliegende Arbeit etwa verhalten wie E. Zellers Grundriss der griechischen Philosophie zu dessen vielbändigem gelehrten Werke. Es werden alle Phasen in ihren Haupterscheinungen berücksichtigt, die früheren verhältnismässig ausführlicher als die neueren. Während für Fichte, Schelling und Hegel nur etwa je 6 Seiten in Anspruch genommen werden, sind für Descartes, Spinoza, Leibniz das Doppelte an Raum vorhanden, für Kant freilich noch mehr.

Es ist gewiss ein brauchbares Buch für eine erste Orientierung, noch mehr vielleicht für einen Rückblick und für die Zusammenfassung von Studien, etwa für Examenzwecke. Die Darstellung ist überall flüssig und leicht verständlich und auch wo der philosophische Standpunkt nur mit wenigen Sätzen gekennzeichnet ist, trägt jeder Satz das Gepräge konzentrierter Sachlichkeit.

Nordhausen a. H. MAX NATH.

Hans Pichler, Über die Arten des Seins. Wien und Leipzig, W. Braumüller. 1906. 59 S. M. 1.—

Das ontologische Problem, sagt der Verfasser, wurde von ARISTOTELES in die abendländische Begriffsentwicklung eingeführt und durch KANT auf den erkenntniskritischen Boden verpflanzt. Alle Vergegenständlichung ist die Tat des kategorialen, konstruktiven Denkens. Die Anschauung ist das Kriterium der Erkenntnis, und nur der Bereich der Erfahrung ist das Reich des Seins. Dies ist bestimmt durch einen Gegensatz zum blossen Gedachtsein und durch eine notwendige Beziehung auf die Anschauung; aber inhaltlichen Wert erhält sein Begriff erst in den kategorial spezifizierten Seinsarten. Deren unterscheidet Verf. vier: 1. Das Sein der Körperwelt oder die Realität der Dinge, S. 14—27; 2. Die Naturgesetze, S. 28—36; 3. Raum und Zeit, S. 36—44; 4. Das psychische Sein, S. 45—52; an ihre Darstellung knüpft er eine Schlussbetrachtung über die Arten des Seins und die Erkenntnis, S. 53—59. Der Schwerpunkt der knappen, fast aphoristischen Ausführungen liegt in folgender Betrachtung über das psychische Sein. Die drei Seinsgebilde 1. Realität (der Körperwelt), 2. Naturgesetze, 3. Raum und Zeit sind durch kategoriale Synthese aus dem Gegebenen vergegenständlicht und in der Erfahrung derartig gegründet, dass sie aller begrifflichen Beweise spotten. Der Versuch, als einziges Sein nur das Gegebene anzuerkennen, mag als Ausgangspunkt erkenntnistheoretischer Kritik zulässig sein; aber als definitive Weltanschauung bleibt die Beschränkung auf das Phänomenale „die eigenartigste aller intellektuellen Perversionen." Dass der Phänomenalismus eine herrschende Richtung in der Psychologie wurde, das hat KANT verschuldet, indem er in der K. d. r. V. für das Psychische keine gegenständliche Kategorie erübrigte. Und doch gilt es nach einer solchen nicht lange zu suchen: das Ich ist die konstitutive Kategorie, durch die Gegebenes zum psychischen Sein vergegenständlicht wird. Bewusstseinsakte, die wir psychisch nennen, werden kategorial als Akte (Aeusserungen) eines Ich aufgefasst. Das Ich ist eine Regel seiner Akte wie das Ding seiner Eigenschaften, das Naturgesetz seiner besonderen Fälle, Raum und Zeit ihrer Teile. Wie das Ding unerschöpflich reich ist an Eigenschaften, das Naturgesetz an besonderen Fällen, Raum und Zeit an Teilen, so kann auch das Ich in dem Phänomenalen, den Bewusstseinsakten, sich nicht erschöpfen. „Die Fülle des seelischen Lebens geht nicht mehr wie die Unendlichkeit des Weltalls in die Wahrnehmungen ein. Der Mensch weiss wenig von seiner Seele, über die enge Schwelle des Bewusstseins steigen nur rhapsodisch und kärglich sein Hassen und Lieben, sein Glauben und Wollen und der Reichtum seiner Vorstellungen" (S. 47 f.). „Welche Rolle dabei der Wille spielt, ob er der mechanischen Kraft analog, im psychischen Leben das zur Veränderung Drängende, Organisierende und Lebendige ist, dieser Frage dürfen unsere Hypothesen mit demselben Rechte näher treten, mit dem der Naturforscher die flimmernden Sterne sich denkt als ein System dynamisch verbundener Massen, obschon er niemals die Wucht, mit der sie ihre Bahnen verfolgen, wird erfahren können" (S. 48).

Die Begriffswelt, in der diese eindringenden Betrachtungen sich bewegen, ist demnach die des Kantischen Kritizismus mit einem Ausblicke auf den Voluntarismus. Bis zu diesem wird aber nur die Betrachtung des psychischen Seins, nicht die der „Realität der Dinge" durchgeführt. Unter „Realität" erklärt Verf. immer „das Sein der Körperwelt" verstehen zu wollen. Aber die besteht doch aus Vorstellungen, denen wir Realität beilegen, indem wir sie bejahen. Und unsere Bejahung ist ein Willensakt, den wir vollziehen infolge eines Zwanges, den sie uns auferlegen. Wir werden eben inne, dass sie durch einen Willen realisiert, d. h. für uns zur Bejahung gebracht werden, der stärker ist als unser eigner Wille. In dem nämlichen Sinne nun müssen wir auch geistiges Sein bejahen, d. h. ihm Realität beilegen; in dem Gefühle der Achtung sehen wir uns gezwungen, fremdes geistiges Sein als gleichberechtigt, ja als vorberechtigt anzuerkennen. Demnach erscheint folgender Satz, wenn auch nicht unrichtig, so doch ergänzungsbedürftig (S. 51): „Das Entscheidende für die Trennung des psychischen Seins von der Realität und den übrigen Seinsarten überhaupt ist, dass seine spezifische Eigenart mit ihnen nicht vereinbar ist." Wir würden hinzufügen: Der energetische Charakter und die Gesetzlichkeit des Psychischen wie des Realen und die Tatsache ihrer Wechselwirkung weist allerdings hin auf eine tieferliegende metaphysische Einheit beider. Es ist nicht von vornherein abzulehnen, wenn man in diesem Sinne ihre Verschiedenheit lieber, oder vorsichtiger, als Mannigfaltigkeit bezeichnen will, oder wenn man den Begriff der Abstufung oder Steigerung an Stelle der spezifischen Unterschiede zu setzen sucht und in diesem Sinne die Reihe der Energien ordnet, die sich betätigen im physikalischen, chemischen, biochemischen, physiologischen, unbewusst psychischen bis hinauf zum geistig bewussten Geschehen. „Dich im Unendlichen zu finden, musst unterscheiden und dann verbinden." Der Verfasser, als Logiker und Erkenntniskritiker, hält es mehr mit dem Unterscheiden. Ein andrer, der die Dinge mehr intuitiv und synthetisch sieht, sagt zu dem logischen Analytiker: „Du hast die Teile in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band"; er ist geneigter, hier die weicheren Ausdrücke, wie Mannigfaltigkeit, Abstufung, zu bevorzugen. Es werden wohl beide, jeder in seiner Art, recht haben; aber jetzt, im Zeitalter der Entwicklungslehre, der energetischen Physik und der voluntaristischen Biologie, der Rückkehr von Darwin zu Lamarck, jetzt ist es leichter, die Denkweise des Analytikers hart und unmodern, Kant selbst etwas scholastisch zu nennen, als die Modernen zu tadeln. Ihnen macht Verf., abgesehen von dem erwähnten Ausblicke auf den Voluntarismus, keine Konzessionen, auch nicht in bezug auf die moderne Forderung, dass auch philosophische Schriftsteller sich bemühen sollen, möglichst leichtverständlich zu sein. Das ist dem Verf. wohl eine Forderung der Schwächeren; sein Vortrag ist für die Stärkeren, esoterisch wie der eines Redners, der beginnt: Ad vos me converto.

Schneeberg (Sachsen). Richard Fritzsche.

Zacharias, Dr. O., Das Plankton als Gegenstand eines zeitgemässen biologischen Schulunterrichts. Stuttgart 1906. (S.-A. aus dem Archiv für Hydrobiologie und Planktonkunde. Bd. I. 1906.)

Der Verfasser, Direktor der biologischen Station zu Plön, hat Gymnasialprimanern und auch den kaiserlichen Prinzen biologische Vorträge mit Vorführung der mikroskopischen Tierwelt des Süsswassers gehalten. An-

gesichts des Interesses, das diese Vorträge und ihre Illustration durch lebende Objekte erweckten, möchte er den höheren Lehranstalten die Anregung geben, planvoll betriebene Planktonbeobachtungen in den naturkundlichen Unterricht aufzunehmen. Neuerdings (Archiv Bd. II 1907) befürwortet er sogar die Errichtung einer biologischen Reichsanstalt (einmalige Ausgabe 200000 M., Jahresetat 30000 M.), um bessere Vorbedingungen für die Hebung des biologischen Unterrichts an unsern höheren Lehranstalten zu schaffen. Nicht die Bereicherung der Schüler mit einem neuen Wissens- und Gedächtnisschatze schwebt dabei als Ziel vor, sondern die Erlangung „eines tieferen, befriedigenderen und umfassenderen Naturbegriffs", als ihn die leider noch immer nicht ganz ausgestorbene „Museumszoologie" und „Herbarienbotanik" zu bieten vermag. Seit Huxley wird für die Biologie der erste Platz im naturkundlichen Unterrichte der höheren Schulen immer dringlicher gefordert; an süddeutschen und neuerdings auch an einigen sächsischen Gymnasien (in der mathematisch-naturwissenschaftlichen Abteilung beider Primen) ist biologischer Unterricht eingeführt worden. Daher muss jeder Versuch, der Schule das grosse Gebiet des Lebens mit seinen Geist und Gemüt beschäftigenden Rätseln besser zu erschliessen, mit Freude begrüsst werden. Das Plankton, ein echter Mikrokosmos im Makrokosmos, ist nun zweifellos ein ganz vorzügliches Mittel zur „Erweiterung des biologischen Horizonts". Stellt schon die gesamte Tier- und Pflanzenwelt jedes Dorfteiches eine ausgezeichnete „Lebensgemeinschaft" dar, so hat doch das besondre Studium seiner schwebenden Organismenwelt den grossen Vorteil, dass sich ihm eine ungeahnte Fülle mannigfach „abgestuften Lebens" im engsten Raume darbietet. Innige Abhängigkeitsbeziehungen des Tier- und Pflanzenlebens, die uns hier auf Schritt und Tritt entgegentreten; die hohe Anpassungsfähigkeit der Organismen, die z. B. in der Ausbildung sinnreicher und zweckmässigster Schwebevorrichtungen gewisser Planktonwesen sich ausspricht; die grosse Variabilität von Grösse und Gestalt besonders in der Welt der Infusorien und das Vorkommen von Lokalvarietäten z. B. unter den Planktonkrebsen, die sogar unsre Vorstellung von der Entstehung neuer Arten illustrieren können; das durch den Wechsel der Jahreszeiten und durch andre Umstände bestimmte periodische Erscheinen und Verschwinden mancher Arten: dies alles führt uns im kleinen dieselben Vorgänge vor Augen, die sich draussen in der grossen Welt weit und breit abspielen. Es bedeutet einen tiefern Einblick in den durch ewige Gesetze geregelten Gesamthaushalt der Natur, wenn eine richtigere Würdigung angebahnt wird für die Bedeutung des mikroskopisch Kleinen; auch kann kaum besser, als durch Vorführung jener freilebenden Einzeller und primitiven Zellenstaaten, der Begriff der Zelle zur Anschauung gebracht werden, auf dem allein doch das richtige Verständnis aller Leistungen der höheren Organismen beruht, — der Zelle, die nicht nur das Ursubstrat aller körperlichen Funktionen des Lebens ist, sondern die auch zweifellos bereits die Keime des Seelenlebens in sich trägt. So erscheint dem Verfasser die intime Beschäftigung mit dem Plankton als ein besonders geeignetes Mittel für den reifern Schüler, sein Weltbild zu vertiefen; er empfiehlt sie aber ferner auch für die Heranbildung der Jugend zur Erkenntnis des Schönen in der Natur. An der „Auflösung" der eigenartigen Struktur des kunstvoll skulpturierten Kieselpanzers einer Diatomee (Pleurosigma) weist er nach, dass der hohe ästhetische Genuss, den uns mikroskopische Beobachtungen gewähren, zunächst sich „aus der Wahrnehmung einer ganz unerwarteten Mannigfaltigkeit an einem scheinbar ganz einfach organisierten Wesen" herleitet, und dass „das vom Intellekt unwillkürlich ausgeführte umgekehrte Verfahren (nämlich die Mannigfaltigkeit durch Re-

flexion wieder zu einer Einheit zusammenzufassen) eine sekundäre Quelle angenehmer Empfindungen bildet, welche mit der produktiven Tätigkeit einer solchen Synthese beständig assoziiert sind."

Es ist anmutig zu lesen, wie der Verfasser sich biologische Schülerexkursionen vorstellt, die nach einem See oder grössern Teiche unternommen werden, um das dem Wasser mit Fangnetzen entnommene Material möglichst an Ort und Stelle (etwa im Garten einer in der Nähe befindlichen Dorfschenke) mikroskopisch zu untersuchen. Die Schwierigkeiten, die sich für die Verwirklichung solcher Ideale aus den Bedingungen des städtischen, zumal grossstädtischen Unterrichtsbetriebes ergeben, unterschätzt Verf. natürlich selbst nicht. Sie vermindern nicht den Wert seines Hinweises auf ein wichtiges Hilfsmittel, das zu erreichen, was das Endziel alles naturkundlichen Unterrichts ist: „Klares, gemütvolles Verständnis des einheitlichen Lebens in der Natur" (Junge, der Dorfteich als Lebensgemeinschaft), und auf einen Betrieb des biologischen Unterrichts, der geeignet ist, das Weltbild der heranwachsenden Generation philosophisch zu bereichern und zu vertiefen.

Schneeberg (Sachsen). Franz Hornickel.

Waxweiler, Emile, Esquisse d'une Sociologie. (Instituts Solvay, Travaux de l'Institut de Sociologie, Notes et Mémoires. Fascicule 2). Bruxelles et Leipzig, Misch et Thron, 1906. 306 p.

Im Jahre 1902 wurde im Park Leopold in Brüssel das „Institut der Soziologie" von Ernest Solvay begründet. Die Arbeiten dieses eigenartigen Unternehmens zerfallen in: 1. Notes et Mémoires, 2. Etudes sociales und 3. in Actualités sociales. Von jeder Abteilung sind bereits einige Arbeiten erschienen, die es verdienen, auch in dieser Zeitschrift besprochen zu werden. Den zweiten Band der ersten Abteilung stellt das vorliegende Buch Waxweilers dar, der als Direktor des neuen Institutes in kurzem Abrisse eine Klassifikation der gesamten soziologischen Phänomene bieten und gleichsam ein Programm für die zukünftigen Arbeiten seiner Anstalt aufstellen möchte.

Waxweiler ist mit dem Stande der Soziologie unzufrieden. (S. 9) „La sociologie n'avance pas: alors que les techniques modernes de l'observation et de l'expérimentation ont renouvelé toutes les sciences, elle seule reste enlisée, retenue dans son essor par cent attaches diverses, qu'en se débattant, elle ne parvient pas à briser.

Partout où l'on parle d'elle, dans les chaires où l'on tente de l'enseigner, dans les livres et les périodiques qui lui sont consacrés, on s'occupe moins de l'enrichir de données et d'analyses, que de lui chercher un domaine: il semble que, tout en la pratiquant, on s'évertue à ne pas douter d'elle. Le langage vulgaire l'a adoptée avant le langage scientifique: il y a plus de „sociologues" dans un groupe quelconque de personnes cultiveés, qu'il n' y a de „sociologistes" dans l'élite entière des hommes de science."

Sein Abriss bietet keine Darstellung und Kritik der verschiedenen soziologischen Systeme, sondern führt uns das soziologische Problem in dem gesamten Umfange, wie es ihm erscheint, selbständig vor. Das Buch zerfällt in zwei Teile, von denen der erste das Grundproblem und den Begriff der Soziologie erörtert, der zweite die soziologische Analyse bietet. Der Inhalt

sei kurz angedeutet. Der erste Teil schafft zunächst einen neuen soziologischen Terminus, die „Ethologie", wie sie nach dem Vorgange von GEOFFROY SAINT-HILAIRE genannt wird. Diese Ethologie unterscheidet sich folgendermassen von der Morphologie, Anatomie und Physiologie: (S. 33.)

„Si donc on imagine un biologiste qui désirerait arriver à la connaissance de tous les êtres, il serait amené à les considérer sous les aspects fondamentaux suivants:

Extérieurement, en s'attachant spécialement à la matière vivante — et il serait dit se placer alors au' point de vue morphologique;

Intérieurement, en s'attachant encore spécialement à la matière vivante — et il serait dit se placer alors au point de vue anatomique;

Intérieurement, encore, en s'attachant spécialement à l'activité vitale — et il serait dit se placer alors au point de vue physiologique.

Extérieurement, en s'attachant encore spécialement à l'activité vitale — et il serait dit se placer alors au point de vue éthologique.

Nach dieser Begriffsbestimmung — dass also die Ethologie die Betrachtung eines Lebewesens von aussen darstellt, insoweit sie sich besonders auf seine Lebensbetätigung bezieht — gehören zur Ethologie sowohl die Beziehungen zur unorganischen, als auch zur organischen Welt. Bei der ersten Kategorie hält sich der Verfasser nicht auf, sondern wendet seine ganze Aufmerksamkeit dem „milieu vivant", dem organischen Leben zu. Seine Probleme sind die folgenden: das der vegetativen Wechselwirkung der Tiere und Pflanzen; das der spezifischen oder sexuellen Beziehungen, und das der sozialen Beziehungen. Bei diesen handelt es sich um „un état de la sensibilité physique de l'être" qui le rend susceptible de réagir aux excitations des autres individus de la même espèce sans distinction de sexe." (S. 55.) In dem Sinne einer solchen Prüfung der Beziehungen der Ethologie zur organischen Welt heisst Soziologie treiben soviel wie „soziale Energetik" treiben[1]).

Nach einer Kritik der mannigfachen Deutungen des Wortes „sozial" — die manches treffende Urteil enthält — erklärt er es selbst dahin, dass es alles umfasse, „qui concerne les actions et réactions effectivement exercées ou subies par les individus dans les rapports, qu'ils ont entre eux sans distinction de sexe." Und von diesen Wirkungen und Gegenwirkungen handelt eben die Soziologie, die sich aber nur mit den menschlichen Gesellschaften zu beschäftigen hat, da la sensibilité physique a évolué de telle manière chez l'homme que l'affinité sociale s'y présente comme une nécessité spécifique absolue des autres individus de l'espèce; chez les autres animaux cette nécessité n'est que relative." Denn nur der Mensch besitzt die Eigenschaft der „Sozialität". Soweit der erste Teil.

Der zweite, die soziologische Analyse, beschäftigt sich zunächst mit den Quellen und der Methode und stellt als Grundprinzipien, aus denen die besonderen Regeln abzuleiten sind, hin: (S. 87)

l'observation directe;
l'éxpérimentation;
l'observation indirecte;

---

[1]) Dieser Ausdruck ist von E. SOLVAY, dem Begründer des Institutes entlehnt. Cf. seine Schrift: „Note sur des formules d' introduction à l'énergétique physio- et psycho-sociologique, 1906, und die Publikation: Principe de l'orientation sociale. résumé des études de M. E. SOLVAY sur le Productivisme et le Comptabilisme, 2 1904. Dazu die Rezension von F. BOESE, Schmollers Jahrbuch 1906. S. 837.

le procédé statistique;
la méthode de concordance;
la doctrine actualiste.

Ausserdem lässt sich viel soziologisches Material aus dem Sprachschatze entnehmen, wofür als Beleg im „Anhang" ein soziologisches Lexikon geboten wird. An die Bemerkungen über die Methode schliessen sich an die Lehren von der „formation sociale" (von der Entwicklung des Individuums bis zur Selbständigkeit), von den „aptitudes sociales" (den sozialen Fähigkeiten oder Anlagen), von den „activites sociales" den sozialen Tätigkeiten und endlich von den „synergies sociales" (von dem sozialen Zusammenwirken oder der sozialen Organisation).

Seinen Abschluss findet der zweite Teil alsdann in einer „Vue d'ensemble", (S. 260 ff.) die in etwas widerspruchsvoller Weise zu der Frage Stellung nimmt, ob der Kollektivbegriff der Gesellschaft nominalistisch oder „realistisch" zu deuten sei.[1]) Die Lösung schwankt zwischen individualistischer und organischer Auffassung und stellt keineswegs eine befriedigende Synthese beider dar. Ich setze die Stelle hierher: (S. 262/63.)

Je disais qu'à la base de cette abstraction nouvelle il y avait plus qu'un simple produit de la spéculation: il s'y trouve le sentiment incompressible que véritablement l'organisation sociale est.

Assurément elle est, — comme l'espèce est. Et ceci n'est pas seulement une comparaison.

Car si les êtres organisés, depuis la cellule jusqu'à l'homme, peuvent se perpétuer sans se perdre en un chaos gigantesque, c'est précisément parce qu'ils sont doués de cette propriété particulière que j'ai appelée l'affinité spécifique et dont une des formes, l'affinité sexuelle assure l'attraction mutuelle des sexes et une autre, l'affinité sociale, réalise l'attraction mutuelle des individus quelconques, dans la mesure où l'espèce le requiert pour son maintien.

Tenant l'une et l'autre au plus profond de la vie, que font - elles autre chose sinon de permettre le prolongement de la réaction vitale initiale, sans lequel celle - ci épuiserait son action? En particulier, l'espèce humaine, comme telle, cesserait d' exister, sans les formes développées que prend en elle la sociabilité: l'organisation sociale qui en est l'expression suprême, n'est - elle pas, aussi effectivement, la garantie suprême de la vie de l'Espèce?

Chacun des individus qui la composent trouve en lui ce sentiment de l'organisation sociale, qu'il tenterait en vain de refouler, car elle est tout en lui, et il est tout en elle.

Que de fois l'on a voulu éloigner la notion de l' „hyperorganisme" social, — je ne parle pas des burlesques créations qui faisaient d'un groupe social un être complet, avec un système nerveux représenté par les voies de communication; je vise simplement la notion du groupe social objectivé.

On n'y a jamais réussi: toujours le monstre soude à nouveau ses membres coupés.

C'est que la tentative est vaine. Les êtres vivants sont ainsi faits qu'ils peuvent, qu'ils doivent, prolonger leur activité vitale au dehors d'eux: l'espèce est, l'organisation sociale est.

Mais . . . on ne peut les observer que dans les individus.

Soweit der Inhalt des gewiss lehrreichen und interessanten Buches. Was die kritische Stellungnahme ihm gegenüber betrifft, so ist diese, soweit

[1]) Ueber die Bedeutung dieses Terminus cf. meine Abhandlung „Natur und Gesellschaft", CONRADS Jahrb., 1904.

der Referent sehen kann, eine überwiegend günstige gewesen[1]). Uebereinstimmend lobt man die „realistische" Betrachtungsweise des Verfassers und seine geschickte Art, die Dinge anzupacken. Ja, man begrüsst es, dass jede müssige Untersuchung der Frage nach den Aufgaben und Zielen der Soziologie vermieden sei. Der Referent ist anderer Meinung. Er hat, abgesehen von kleinen Unstimmigkeiten, zweierlei an dem Buche WAXWEILERS auszusetzen:

1. Dem Buche fehlt eine klare, erkenntniskritische Einleitung, die gewiss seinen wissenschaftlichen Wert ausserordentlich erhöht hätte. Man rede hier nicht von Scholastik. Eine „realistische" Behandlungsweise, die gleich in medias res geht, ohne gründlich die Bedingungen der soziologischen Erkenntnis geprüft zu haben, entbehrt der gediegenen wissenschaftlichen Grundlage. Dabei gehe ich keineswegs so weit, wie der verehrte Herausgeber dieser Zeitschrift, der in WAXWEILERS Buche die Forderung der Aufstellung von soziologischen Gesetzen vermisst, seien diese auch bloss empirischer Art[2]). Ich habe an anderer Stelle des öfteren auseinandergesetzt, warum ich die Aufstellung von soziologischen Gesetzen aus erkenntniskritischen Gründen für ein verfehltes Unternehmen halten muss. Darauf hier näher einzugehen, würde zu weit führen.

2. Trotz der manchmal zum Realismus neigenden Formulierung des Gesellschaftsbegriffes bildet den Ausgangspunkt der WAXWEILER'schen Untersuchung das einzelne Individuum, was mir falsch erscheint. Die soziale Gemeinschaft ist das Objekt der Sozialwissenschaft überhaupt, also auch der Soziologie, niemals aber das einzelne Individuum. Die Soziologie ist keine Unterart der Biologie. Darum passt der Abschnitt über die „formation sociale" nicht in eine Soziologie hinein, so scharfsinnige Gedanken er an und für sich birgt. Die „Ethologie" ist mehr biologisch als soziologisch orientiert.

Das wären die prinzipiellen Einwände, die ich gegen WAXWEILER zu erheben hätte. Trotzdem wünsche und hoffe auch ich, dass er Musse finde, sein in dem vorliegenden Buche nur skizziertes Programm zu verwirklichen.

Leipzig. W. ED. BIERMANN.

Fleischmann, Maximilian Dr. Anselm von Feuerbach, der Jurist als Philosoph. München, 1906. J. F. Lehmanns Verlag, 79 S.

„Was Anselm von FEUERBACH als Jurist gewesen, ist bekannt. An der Schwelle des 19. Jahrhunderts hat er als der ersten einer die grossen Grundgedanken der modernen Gerechtigkeitspflege ausgesprochen und mit der grössten Ausdauer unter schwierigen Verhältnissen verfochten, auch zum Teil realisiert."

Mit diesen Worten beginnt der Verfasser seine Schrift. Er bedauert, dass leider bisher nie der Versuch unternommen wurde, das grosse Lebenswerk FEUERBACHS in seinem Zusammenhange erschöpfend zu beleuchten und seine juristische Bedeutung in ihrem ganzen Umfange festzustellen. Trotzdem will er es wagen, „bevor der Jurist FEUERBACH hinreichend

[1]) Man vergleiche die Rezensionen v. A. VIERKANDT, deutsche Literaturzeitg. No. 5, 1907; von P. BARTH, Kritische Blätter f. d. ges. Sozialwiss., No. 12. 1906, u. v. F. EULENBURG, Zeitschr. f. Psychologie Bd. 45. 1907.

[2]) a. a. O., S. 577/78.

dargestellt ist, an die etwas entferntere Aufgabe heranzutreten, den Philosophen FEUERBACH zu beschreiben." Er schöpft den Mut zu seiner Aufgabe aus der Ueberzeugung, „dass die Handlungen eines Menschen grösstenteils aus seiner philosophischen Weltanschauung entspringen." So gilt ihm die Darstellung von FEUERBACHS Philosophie — die freilich nur in knapperFassung geboten wird — als die Voraussetzung des Verständnisses seines Lebens.

Die Arbeit zerfällt in zwei Teile: der erste schildert den äusseren Lebenslauf FEUERBACHS unter Berücksichtigung seiner philosophischen Schriften und der zweite ist der Darstellung der Hauptprobleme seiner Philosophie gewidmet.

Die kleine Arbeit, welche nicht gerade tief greift, aber doch sich liebevoll mit ihrem Helden beschäftigt hat, führt in anregender Weise in die Gedankengänge des grossen Kriminalisten ein. Neues bietet sie freilich nicht. Was längst bekannt war: die Abhängigkeit FEUERBACHS von der Lehre und den Theoremen des grösseren Königsberger Meisters, wird bestätigt und die mangelnde Originalität der FEUERBACH'schen Gedanken bewiesen. FLEISCHMANN schöpft gewissenhaft aus den Quellen erster Hand und namentlich auch aus seines Helden „Leben und Wirken". Das Urteil, so zum Beispiel über die Antipathie FEUERBACHS FICHTE gegenüber, scheint mir durchaus besonnen zu sein. Und auch der Nationalökonom und Sozialphilosoph wird nicht ohne Gewinn die Darstellung der Geschichtsphilosophie (z. B. p. 45) oder der Staats- und Rechtsphilosophie lesen[1]). Aber das gesamte Werk des grossen Juristen steht unter dem Zeichen KANTS. Von seinem Banne hat es sich nur vereinzelt befreien können.

Nach beendigter Lektüre der kleinen Schrift, die zur ersten Einführung in das philosophische Lebenswerk eines ernsten Geisteskämpfers hiermit empfohlen sein mag, drängt sich mir unwillkürlich der Gedanke auf, welche tragischen Züge die Familie der FEUERBACHS in ihren markantesten Vertretern aufzuweisen hat. Von ANSELM d. Ae. ist es bekannt, welchen Anfeindungen kleinlichster Art er in München zu trotzen hatte — sie zehrten an seinem Lebensmark. Sein Sohn Ludwig entwickelte sich, um mit WINDELBAND zu reden: zum „verlorenen Sohne des deutschen Idealismus, der im gemeinen Materialismus endigen musste" und der in Nürnberg ein kümmerliches Dasein fristete. Und nun erst der Enkel ANSELM, der grosse Maler! Die innere Tragik seines Wesens kennt der Gebildete aus seinem ergreifenden „Vermächtnis".

Leipzig. W. ED. BIERMANN.

---

[1]) Als Ergänzung ziehe man heran: O. DÖRING, FEUERBACHS Strafheorie und ihr Verhältnis zur KANT'schen Philosophie. Berlin 1907.

II.

Philosophische und soziologische Zeitschriften.

Archiv für Philosophie, I. Abteilung (Berlin, Reimer.)

Bd. 20, Heft 3 (N. F. XIII, 3).

K. Weidel, Schopenhauers Religionsphilosophie.
A. Tumarkin, Zu Spinozas Attributenlehre.
O. Baensch, Die Entwicklung d. Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für d. Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute. I.
A. E. Haas, Antike Lichttheorien.
E. Appel, Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Anschauungen.
Jahresbericht.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. (Leipzig, Voigtländer).

Bd. 130, Heft 1.

A. Meinong, Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. III.
R. M. Werner, Das ästhetische Symbol.
K. Groos, Beiträge zum Problem des „Gegebenen".
Rezensionen. — Selbstanzeige. — Notizen. — Neueingegangene Schriften. — Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. (Leipzig, J. Ambr Barth), (I. Teil: Zeitschrift für Phychologie.)

Bd. 44, Heft 3.

St. Witasek, Ueber Lesen und Rezitieren in ihren Beziehungen zum Gedächtnis.
A. Müller, Die Referenzflächentheorie der Täuschung am Himmelsgewölbe u. an den Gestirnen.
Literaturbericht.

Bd. 44, Heft 4.

A. Pick, Zur Lehre vom Einfluss des Sprechens auf das Denken.
St. Witasek, Ueber Lesen und Rezitieren in ihren Beziehungen zum Gedächtnis. (Schluss).
Literaturbericht.

Bd. 44, Heft 5 u. 6.

Literaturbericht.
K. L. Schaefer, Bibliographie der psycho-physiologischen Literatur des Jahres 1905.
Namenverzeichnis der Bibliographie.
Namenregister.

Bd. 45, Heft 1 u. 2.

H. Heymans u. E. Wiersma, Beiträge zur speziellen Psychologie auf Grund einer Massenuntersuchung.
W. Jacobs, Ueber das Lernen mit äusserer Lokalisation.
J. Breuer, Bemerkungen zu Dr. H. Abels Abhandlung „über Nachempfindungen im Gebiete des kinästhetischen und statischen Sinnes."
H. Abels, Ist der „Nachschwindel" im Endorgan oder nervös bedingt?
Besprechung. — Literaturbericht.

Bd. 45, Heft 3 u. 4.

W. Jakobs, Ueber das Lernen mit äusserer Lokalisation. (Schluss).
V. Benussi, Experimentelles über Vorstellungsinadäquatheit.
R. Hamann, Ueber die psychologischen Grundlagen des Bewegungsbegriffes.

Archiv für die gesamte Psychologie (Leipzig, Engelmann).

IX. Bd., Heft 1.

H. Hielscher, Das psychologische Verhältnis zwischen der allgemeinen Bildungsstufe eines Volkes und den in ihm sich gestaltenden Weltanschauungen.
E. Meumann, Zur Frage der Sensibilität der inneren Organe.
E. Meumann, Ueber Organempfindungsträume und eine merkwürdige Traumerinnerung.
M. Urstein, Ein Beitrag zur Psychologie der Aussage.
J. Freudenthal, Ueber die Entwicklung der Lehre vom psychologischen Parallelismus bei Spinoza.
J. W. Baird, Erwiderung zu einigen Bemerkungen von Prof. Kirschmann.
Literaturbericht. — Referate.

IX. Bd., Heft 2 u. 3.

Th. Lipps, Psychologie und Aesthetik.
E. Meumann, Ueber Assoziationsexperimente mit Beeinflussung der Reproduktionszeit.
H. J. Watt, Ueber den Einfluss der Geschwindigkeit der Aufeinanderfolge von Reizen auf Wortreaktionen.
W. Specht, Die Beeinflussung der Sinnesfunktionen durch geringe Alkoholmengen. I.
Literaturbericht. — Referate.

Philosophisches Jahrbuch (Fulda, Aktiendruckerei).

20. Bd., 2. Heft.

L. Dressel, S. J., Die neuere Entwicklung des Massenbegriffs.
K. Krings, Darf der Mensch nach den Prinzipien Herbarts erzogen werden?
L. Baur, Der gegenwärtige Stand der Philosophie.
J. Meier, Robert Boyles Naturphilosophie.
Rezensionen u. Referate. — Zeitschriftenschau. — Novitätenschau. — Miszellen u. Nachrichten.

Kritische Blätter für die gesamten Sozialwissenschaften (Dresden, Boehmert).

III, Heft 3.

I:
G. Michalski, Mitteilungen des K. K. Finanzministeriums Wien 1895—1906. (I.)
S. Webb & R. Pease, Der letzte Band des „British Statute Book."
R. Michels, Deutschland im Urteil des Auslandes. (I).
II:
Einzelbesprechungen.
III: Miszellen.
IV: Bibliographie.

III, Heft 4.

H. Beck, Die internationale Bibliographie und ihre Zukunft.
G. Michalski, Mitteilungen des K. K. Finanzministeriums Wien 1895—1906. (II.)
R. Michels, Deutschland im Urteil des Auslandes. (II.)
Einzelbesprechungen. — Miszellen. — Bibliographie.

III, Heft 5.

K. Rathgen, Neuere Kolonialliteratur.
R. Broda, Moderne indische Sozial-Wissenschaft.
A. Manes, Ausbau der deutschen Sozial-Versicherung.
J. Petersen, Die Fürsorge-(Zwangs-)Erziehung im Jahre 1906.
C. G. Fuchs, Zum Streit um Kleinhaus und Mietkaserne.
Einzelbesprechungen etc.

Kantstudien (Berlin, Reuther und Reichardt).

Bd. XII, Heft 1.

E. Cassirer, Kant und die moderne Mathematik.
F. Medicus, Kant und die gegenwärtige Aufgabe der Logik.
O. Ewald, Die Grenzen des Empirismus u. des Rationalismus in Kants Kritik der reinen Vernunft.
H. Staeps, Das Christusbild bei Kant.
W. B. Waterman, Kants critique of judgement.
Rezensionen. — Selbstanzeigen. — Mitteilungen.

Bd. XII, Heft 2.

W. Zschocke, herausg. v. H. Rickert, Ueber Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft.
B. Bauch, Erfahrung u. Geometrie in ihrem erkenntnistheoretischen Verhältnis.
Rezensionen etc.

Neue Metaphysische Rundschau (Gr. Lichterfelde, Zillmann).
Bd. XIV, Heft 1.

Lanz-Liebenfels, Der Affenmensch der Bibel.
W. v. Schnehen, Ein katholischer Kritiker Adolf Harnacks.
F. Hartmann, Magische Metathesis.
A. K., Das Rätsel der ewigen Pyramide.
H. Zillmann, Worpswede.
Rundschau. — Bücherschau. — 8 Tafeln.

Zeitschrift für Religionspsychologie (Halle/S., Marhold).
Bd. I, Heft 1.

Zur Einführung.
S. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübung.
G. Vorbrodt, Biblische Religionspsychologie.
J. Bresler, Religiöses Schuldgefühl.
G. Vorbrodt, Unser religionspsychologischer Kursus.
Literaturbericht.

Mind (London, Williams & Norgate).
New Series, No. 62.

F. H. Bradley, On truth and copying.
C. Spearman, An „economic" theory of spatial perception.
F. C. Doan, The phenomenal sanctions of the moral life.
A. M. Bodkin, The subconscious factors of mental process considered in relation to thought (I).
Discussions. — Critical Notices. — New Books. — Philosophical Periodicals. — Notes & News.

The Philosophical Review (Macmillan Comp., Lancaster P. A.).
Vol. XVI, No. 1.

W. James, The energies of men.
G. A. Tawney, Constitutive consistency.
E. Albee, Descriptive and normative sciences.
Proceedings of the sixth meeting of the American philosophical association.
Reviews of books. — Notices of new books. — Summaries of articles. — Articles.

Vol. XVI, No. 2.

Fr. Thilly, Causality.
Ch. M. Bakewell, The ugly infinite and the good-for-nothing absolute.
R. Barton-Perry, The conception of moral goodness.
G. H. Sabine, The concreteness of thought.
B. A. G. Fuller, The theory of God in book Λ of Aristotle's Metaphysics.
Reviews of books, etc.

Vol. XVI, No. 3.

O. Ewald, Contemporary philosophy in Germany (1806).
E. B. Mc Gilvary, Pure experience and reality.
G. H. Sabine, The material of thought.
B. E. Ewer, Determinism and indeterminism in motives.
Reviews of books, etc.

The Psychological Review (Baltimore, Review Publishing Co.).
Vol. XIV, No. 2.

S. Rowland Angell, The province of functional psychology.
W. M. Urban, Definition and analysis of the consciousness of value (II).
H. B. Thompson & K. Gordon, A study of after-images on the peripheral retina.
Editor's announcement.

Vol. XIV, No. 3.

H. Carr, The pendular Whiplash illusion of motion.
J. Mark Baldwin, Thought and language.
C. L. Herrick, The nature of the soul and the possibility of a psycho-mechanic.

The Hibbert Journal (London, Williams & Norgate).
Vol. V, No. 3.

R. J. Campbell, The aim of the new theology movement.
Latinus, The aim of the new catholic movement.
O. Lodge, A reformed church as an engine of progress.

Fr. Ilsley Paradise, The living church.
E. A. Sonnenschein, The new stoicism.
Between death and life.
A. E. Garvie, Personality in God, Christ, Man.
R. J. Ryle, The neurotic theory of the miracles of healing.
C. T. Ovenden, The forgiveness of sin.
E. A. Rumball, The sinlessness of Jesus.
Fr. Palmer, The Christ of the fourth Gospel.
B. A. Millard, The theology of „the average man".
G. Galloway, What do religious thinkers owe to Kant?
Discussions. — Reviews. — Bibliography of recent literature.

Vol. V, No. 4.

E. Russell, John Watson.
J. Royce, Immortality.
H. Jones, Divine immanence.
A. C. M. Giffert, Divine immanence and the Christian purpose.
Bishop of Clogher, The sufficiency of the Christian ethic.
J. Lloyd Thomas, The free catholic ideal.
W. R. Huntington, Tract No. XCI.
J. Collier, Who is the Christian deity?
W. Warde Fowler, Religion and the citizenship in early Rome.
P. E. Matheson, Character and citizenship in Dante.
S. L. Barnett, The religion of the people.
J. J. Findlay, „What are you?"
Discussions, etc.

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. (New-York, Scientific Press).

Vol. IV, No. 3.

E. Russell, Pragmatism as the salvation from philosophic doubt.
Societies. — Reviews and abstracts of literature. — Journals and new books. — Notes and news.

Vol. IV, No. 4.

A. H. Lloyd, The poetry of Anaxagoras's metaphysics.
W. H. Sheldon, Some inadequacies of modern theories of judgment.
W. P. Montague, Current misconceptions of realism.
Discussion, etc.

Vol. IV, No. 5.

W. T. Marvin, The nature of explanation.
A. C. Armstrong, Individual and social ethics.
Discussion, etc.

Vol. IV, No. 6.

W. James, Pragmatism's conception of truth.
H. W. Wright, The classification of the virtues.
Reviews etc.

Vol. IV, No. 7.

R. S. Woodworth, Non-sensory components of sense perception.
F. C. Doan, Humanism and absolute subconsciousness.
Reviews, etc.

Vol. IV, No. 8.

J. Dewey, The control of ideas by facts. (I.)
F. C. French, A factor in the evolution of morals.
Ch. H. Johnston, Feeling analysis and experimentation.
Reviews, etc.

Vol. IV, No. 9.

E. Br. Mc Gilvary, The stream of consciousness.
Discussion, etc.

Vol. IV, No. 10.

J. Dewey, S. Bd. IV, No. 8. (II.)
B. H. Bode, Realism and objectivity.
J. H. Tufts, Garman as a teacher.
Reviews, etc.

Vol. IV, No. 11.

J. E. Boodin, The ultimate attributes of reality.
Discussion, etc.

Vol. IV, No. 12.

J. Dewey, S. Bd. IV, No. 8. (III).
J. Bissett Pratt, Truth and its verification.
E. L. Thorndike, On the function of visual images.
Reviews, etc.

Vol. IV, No. 13.

Th. P. Bailey, Snap shot of a hunt for a lost name.
A. E. Davies, Suggestions toward a psychogenetic theory of mind.
Reviews, etc.

The Psychological Bulletin (Baltimore, Review Publishing Co.).

Vol. IV, No. 2.

A. E. Tanner, An illustration of the psychology of belief.
Psychological literature. — Books received. — Notes and news.

Vol. IV, No. 3.

W. M. Urban, Recent tendencies in the psychological theory of values.
Sixth annual meeting of the American Philosophical Association.
Meeting of the southern society.
A. W. Moore, Baldwin's functional logic.
Psychological literature, etc.

Vol. IV, No. 4.

D. Coyle, Upright vision and the inverted image.
Psychological literature. — Experimental, etc.

Vol. IV, No. 5.

G. M. Stratton, Modified causation for psychology.
Psychological literature, etc.

Vol. IV, No. 6.

A. Hoch, Psychogenic factors in the development of psychoses.
A. Meyer, Misconceptions at the bottom of „hopelessness of all psychology."
Psychological literature, etc.

Revue Philosophique (Paris, Alcan).

32. année, No. 3.

F. Pillon, Sur l'imagination affective.
A. Lalande, Le mouvement logique.
Sageret, De l'esprit magique a l'esprit scientifique (1er article).
Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

32. année, No. 4.

G. Palante, Anarchisme et individualisme.
J. Sageret, De l'esprit magique à l'esprit scientifique (2e article).
A. Bauer, La transformation des idées et le public.
P. Fauconnet, The origin and development of moral ideas, d'après Westermarck.
Analyses et comptes rendus etc.

32. année, No. 5.

B. Bourdon, La perception du temps.
Duprat, La spatialité des faits psychiques.
Th. Ribot, Sur une forme d'illusion affective.
Rogues de Fursac, Notes de psychologie religieuse: Les conversions.
Analyses et comptes rendus etc.

32. année, No. 6.

J. J. Van Biervliet, La psychologie quantitative II.
E. Bernard Leroy, Nature des hallucinations.
L. Dupuis, L'hallucination au point de vue psychologique.
Analyses et comptes-rendus. Table des Matières.

32. année, No. 7.

F. Le Dantec, L'ordre des sciences.
A. Binet, Une expérience cruciale en graphologie.
A. Chide, La conscience sociale; catégories logiques.
Probst-Biraben, Le mysticisme dans l'esthétique musulmane.
Rageot, L'évolution créatrice d'après H. Bergson.
Analyses et comptes rendus etc.

Revue Néo-Scolastique (Louvain, Institut supérieur de philosophie).

XIV. année, No. 1.

C. Piat, Valeur de la raison humaine.
J. Halleux, A propos d'un livre sur l'existence de Dieu (suite).
Ph. de Ribaucourt, La nature du dilettantisme.
C. v. Cauwelaert, L'empirio-criticisme de Richard Avenarius.
Mélanges et documents. — Bulletins bibliographiques. — Bulletin de l'Institut de Philosophie. — Comptes rendus. — Ouvrages envoyés à la rédaction.

XIV. année, No. 2.

J. Halleux, S. XIV. année, No. 1. (suite).
F. v. Cauwelaert, S. XIV. année, No. 1. (suite).
G. Legrand, Ampère et Maine de Biran. La théorie des rapports.
C. Sentroul, Les préambules de la question kantienne.
Bulletins, etc.

Revue de Philosophie (Paris, Chevalier et Rivière).

7. année, No. 2.

J. Gardair, La transcendance de Dieu.
A. D. Sertillanges, Réponse à M. Gardair.
D. Surbled, Aphasie et amnésie
G. Chatterton Hill, La conception sociologique du divorce.
A. Véronnet, La matière, les ions, les électrons. (III).
J. Nitobé, Bushido, l'âme du Japon.
Analyses et comptes rendus. — L'enseignement philosophique.

7. année, No. 3.

P. Marie, Sur la fonction du langage.
N. Vaschide, Recherches expérimentales sur la divination de l'avenir.
C. Dessoulavy, L'infini confus.
L. Baille, La quaestion du mixte.
Ch. Huit, Essai sur les passions par Th. Ribot.
Analyses, etc.

7. année, No. 4.

W. James, Les énergies humaines.
A. de Gomer, Autonomie de l'activité volontaire (I).
A. Farges, Le doute méthodique peut-il être universel?
O. L. de Peslouan, Sur les fondements de l'arithmétique (I.)
Analyses, etc.

7. année, No. 5.

W. James, Le courant de la conscience.
Ch. Boucaud, L'histoire du droit et la philosophie de l'action.
A. de Gomer, Autonomie de l'activité volontaire (II).
O. L. de Peslouan, S. No. 4.
Analyses, etc.

7. année, No. 6.

E. Schiffmacher, L'idée de Dieu et l'idée du Cosmos.
A. de Gomer, Le libre arbitre.
C. L. de Peslouan, S. No. 4. (III).
M. Thomas, L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote.
Analyses, etc.

Rivista Filosofica (Pavia, Bizzoni).

Anno VIII, Vol. IX, Fasc. V.

G. Celoria, Sulla bara dell' amico.
B. Varisco, C. Cantoni e la teoria della conoscenza.
A. Faggi, Cantoni e Nico.
G. Vidari, La morale di C. Cantoni.
A. Piazzi, Carlo Cantoni e l'educazione nazionale.
G. Villa, Filosofia e Scienza.
G. Zuccante, S. Bernardo e gli ultimi canti del Paradiso. (fine).
Rassegna bibliografica. — Nuove riviste. — Sommari delle riviste straniere. — Libri ricevuti. — Indice dell' annata.

Anno IX, Vol. X, Fasc. I.

P. Martinetti, La funzione religiosa della filosofia.
B. Varisco, Quid est veritas?

A. Piazzi, La ginnastica dello spirito nella pedagogia del secolo XIX.
A. Pagano, Filosofia e filosofia del diritto.
Rassegna bibliografica, etc.

Anno IX, Vol. X, Fasc. II.

A. Chiapelli, Dalla critica alla metafisica.
G. Bonfiglioli, La morale di Tertulliano nei suoi rapporti colla filosofia stoica
G. della Valle, Le premesse dell' umanismo.
R. Montuori, Dualismo biologico e limiti della responsabilità penale.
Rassegna bibliografica, etc.

La Cultura Filosofica (Firenze).

Anno I, No. 2.

F. de Sarlo, Un ritorno alla dialettica.
A. Aliotta, Il neo-vitalismo.
G. Calò, L'umanismo.
G. Fanciulli, I limiti dell' estetica psicologica.
Libri di testo. — I libri del mese.

Anno I, No. 3. Nicht eingegangen.

Anno I, No. 4.

F. de Sarlo, Che cosa è il mondo per le scienze naturali?
A. Levi, La resurrezione del nominalismo.
G. Fanciulli, Spiritismo e spiritualismo.
Note di psicologia comparata.
Teorie recenti intorno al valore.
Discussioni.

Anno I, No. 5.

F. de Sarlo, Le modificazioni nella concezione della scienza.
A. Aliotta, La teoria dei modelli.
S. Tedeschi, La coscienza estetica secondo Stefano Witasek.
Materialismo incosciente.

Il Rinnovamento (Milano, Alfieri).

Anno I, Fasc. I.

La direzione.
A. Fogazzaro, Per la verità.
E. Caird, Per una definizione della religione.
R. Murri, La funzione parlamentare del partito socialista dopo il congresso di Roma.
A. Garbasso, Saggi. — I. La termodinamica e la nozione del tempo.
Cronaca di vita e pensiero religioso.
Cronaca di studi religiosi.
Libri e riviste.

Česká Mysl (Prag, Laichter).

Ročník VIII, Sesit 2.

Fr. Drtina, Les sciences naturelles et humanités modernes.
Ch Hoch, Les Hussites et la guerre.
M. Jašek, François Cupr.
Revue générale. — Analyses et comptes rendus. — Revue périodique. — Faits divers.

Ročnik VIII, Sesit 3.

Ch. Hoch, S. Sesit 2. (Suite).
C. Simerka, Les perceptions et les idées.
M. Jašek, François Cupr (Suite).
Revue générale, etc.

Przeglad Filozoficzny (Warschau, Nowogrodzka).

Rok X, Zeszyt I.

W. M. Gielecki, Théod. Ziehen comme représentant du phénoménalisme dans la théorie de cognition.
A. Zieleńczyk, La morale de Démocrite d'Abdère.
J. Serwin, Les statuts de la confrérie des Polands.

Rok X, Zeszyt II.

J. Kodis, A propos de élimination de la méthode de causalité.
St. Brzozowski, Théorie épigénétique de l'histoire.
J. Lewkowicz, La morale au point de vue de la théorie de cognition.
W. Biegański, La philosophie de Mickiewicz.

Seit März 1907 erscheint:

Tijdschrift voor Wijsbegeerte (Amsterdam, Brill).

I, No. 1 hat folgenden Inhalt:

Dr. J. D. Bierens de Haan, Een wijsgeerige beweging in Nederland.
Dr. Ph. Kohnstamm, Transcendenteel idealisme.
J. Clay, Naturphilosophee en atomistiek.
Anonymus, Het primitieve levensproces.
Boek-bespreking.

Wir wünschen der neuen Zeitschrift allseitigen Erfolg.

III.

Bibliographie.

I. Geschichte der Philosophie.

Aall, A., Henrik Ibsen als Dichter und Denker. Halle, 1906. 8°. VII, 272 pp. Mit Bildnis. M. 4.—.

Vorländer, K., Kant. Schiller. Goethe. Gesammelte Aufsätze. Leipzig, 1907. 8°. XIV, 294 pp. M. 5.—.

Elsenhans, Thdr., Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. II. Kritisch-systematischer Tl. Grundlegung der Erkenntnistheorie als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit Kant vom Standpunkte der Friesischen Problemstellung. Giessen, 1906. 8°. XV, 223 pp. M. 5.—.

Janssens, E., La philosophie et l'apologétique de Pascal. Löwen, 1906. 11°. XI, 395 pp. M. 4.—.

Schmitt, Eug. H., Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur. II. Bd. Die Gnosis des Mittelalters und der Neuzeit. Jena, 1907. 8°. 413 u. VI pp. M. 12.—.

Genung, J. F., Hebrew Literature of Wisdom in the Light of to-day. London, 1907. 8°. M. 10.15.

Hémon, La philosophie de M. Sully Prudhomme. Paris, 1907. 8°. M. 7.50.

Herbart's, J. F., sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von K. Kehrbach. XII. Bd. Herausgegeben von O. Flügel. Langensalza, 1907. 8°. XII, 353 pp. M. 5.—.

Macdonald, F., Jean Jacques Rousseau. 2 vols. New York, 1907. 8°. 11, 418, 10, 405 pp. With Illustr. M. 32.50.

Picton, J. A., Spinoza. A Handbook to the Ethics. London. 1907. 8°. 274 pp. M. 6.75.

Mac Cunn, J., Six radical Thinkers: Bentham, J. S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, T. H. Green. London, 1907. 8°. 274 pp. M. 8.10.

Croce, B., Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel: Studio critico, seguito da un saggio di bibliografia hegeliana. Bari, 1907. 8°. XVII, 282 pp. M. 3.50.

Studien, Berner, zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von L. Stein. L. u. LI. Bd. Bern, 1907. 8°. M. 3.—.

Inhalt: H. Buckle und seine Geschichtsphilosophie. Von F. Fränkel. II, 118 pp. M. 1.50. LI. J. G. Fichtes Sozialpädagogik. Von S. H. Gutmann. III. 100 pp. M. 1.50.

Davis, J., R., A., Thomas H. Huxley. London, 1907. 8°. 300 pp. M. 3.35.

Deussen, P., Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. I. Bd. II. Abtlg. Die Philosophie der Upanishad's. 2. Aufl. Leipzig, 1907. 8°. XIV, 401 pp. M. 9.—.

Studien, Berner, zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von L. Stein. LII. Bd. Kants Gesellschaftslehre. Von M. Weissfeld. Bern, 1907. 8°. III, 136 pp. M. 1.50.

Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, herausgegeben von H. Hoffmann und Lp. Zscharnack. 2. Heft. Die Ethik Pascals. Von K. Bornhausen. Giessen, 1907. 8°. VIII, 171 pp. M. 4.—.

Weiss, O., Zur Genesis der Schopenhauer'schen Metaphysik. Leipzig, 1907. 8°. 34 pp. M. 1.—.

Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes. Praefatus recensuit testimoniisque instruxit B. Mommert. Leipzig, 1907. 8°. XXXIII, 56 pp. Mit 1 Fig. M. 1.40.

Cantella, F., G. Leopardi filosofo. Parte I. Le dottrine psicologiche. Palermo, 1907. 16°. 370 pp. M. 3.50.

Prost, I., Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. Paris, 1907. 8°. M. 5.—.

Studien, theologische, der Leo-Gesellschaft. Herausgegeben von Alb. Ehrhard und Fr. M. Schindler. 16. u. 17. Wien, 1907. 8°. M. 8.70.

Inhalt: 16. Der Gottesbegriff des Duns Scotus, auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft. Von P. Minges. XI, 173 pp. M. 4.20. — 17. Der naturalistische Monismus Haeckels, auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft. Von Jos. Engert. XV, 352 pp. M. 4.50.

Żółtowski, A., O podstawach filozofii Hegla. Część I. Zasady, metoda i pierwsze ustępy logiki. Krakau, 1907. 8°. 145 pp. M. 4.—.

Vom Fundament der Hegelschen Philosophie. I. Tl. Grundsätze, Methode und erste Aufsätze der Logik.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von R. Falckenberg. 1. Heft. Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie. Von Emil Weber. Leipzig, 1907. 8°. VI, 128 pp. Subskr.-Pr. M. 2.80; Einzelpreis M. 3.50.

Deussen, P., Outlines of Indian Philosophy with an Appendix on the Philosophy of the Vedânta in its Relations to occidental Metaphysics. Berlin, 1907. 8°. VII, 70 pp. M. 2.—.

Studien, Berner, zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von L. Stein. LIII. u. LIV. Bd. Bern, 1907. 8°. M. 2.—.

Inhalt: LIII. Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transzendentalen Idealismus. Von K. Hoffmann. 68 pp. M. 1.—. — LIV. Die Weltentstehungslehre des Descartes. Von K. Jungmann. III, 51 pp. M. 1.—.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

Flessinger, Ch., Science et spiritualisme. Paris. 1906. 16°. M. 3.50.

Eisler, Rdf., Einführung in die Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen. Leipzig, 1907. 8°. XII, 292 pp. M. 5.60.

Lapschin, J., Die Gesetze des Denkens und die Formen des Erkennens. St. Petersburg, 1906. 8°. 488 pp. M. 8.— (russisch).

Ardigò, R., La ragione. La scienza sperimentale del pensiero. Il mio insegnamento della filosofia nel r. liceo di Mantova. Padova, 1907. 8°. 487 pp. M. 6.—.

Meinong, A., Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. Leipzig, 1907. 8°. VIII, 159 pp. M. 4.80.

Heil, Bh., Ernst Machs Philosophie. Eine erkenntniskritische Studie über Wirklichkeit und Wert. Stuttgart. 1907. 8°. 130 pp. M. 2.50.

III. Allgemeine Philosophie und Metaphysik.

Komierowski, B., Sprawy ludzkie. Warschau, 1906. 8°. 265 pp. M. 5.—.
Menschliches. Philosophische Betrachtungen.

Lehmen, Alf., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. IV. Bd. Moralphilosophie. Freiburg i. Br., 1906. 8°. XIX, 333 pp. M. 4.—.
III. Bd., M. 3.40. — Schluss.

Inge, W. Ralph, Personal Idealism and Mysticism. London, 1907. 8°. 196 pp. M. 4.75.

Landquist, J., Filosofiska essayer. Stockholm, 1907. 8°. 4, 301, 1 pp. M. 5.50.

Düringer, A., Nietzsches Philosophie und das heutige Christentum. Leipzig, 1907. 8°. VIII, 152 pp. M. 2.—.

Dürr, E., Grundzüge einer realistischen Weltanschauung. Leipzig, 1907. 8°. VII, 90 pp. M. 2.—.

Eucken, Rdf., Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Leipzig, 1907. 8°. VIII, 314 pp. M. 4.—.

Krausz, Jak., Bevezetés a philosophiába. Első rész. A philosophia lényege, jelentősége és történeti fejlődése. Budapest, 1907. 8°. 172 pp. M. 5.—.
Einführung in die Philosophie. I. Tl. Wesen, Bedeutung und geschichtliche Entwicklung der Philosophie.

Steuer, Alb., Lehrbuch der Philosophie. Zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbsunterrichte. I. Bd. Logik und Noetik. Paderborn, 1907. 8°, XI, 386 pp. M. 3.80.

Willems, C., Institutiones philosophicae. Vol. II. Continens cosmologiam, psychologiam, theologiam naturalem. Trier, 1905. 8°. XVIII, 662 pp. M. 8.—.

Graue, G., Zur Gestaltung eines einheitlichen Weltbildes. Anregungen und Fingerzeige. Leipzig, 1906. 8°. IX, 263 pp. M. 4.—.

Kuhn, B., Du doute moderne à la foi. Bruxelles, 1907. 8°. 117 pp. M. 1.50.

Calkins, M. W., The persistent Problems of Philosophy. London, 1907. 8°. M. 14.20.

Deussen, P., Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbststudium zusammengestellt. Nebst einer Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus. 4. Aufl. Leipzig, 1907. 8°. XLVI, 284 pp. M. 5.—.

Fischer, E. Lr., Ueberphilosophie. Ein Versuch, die bisherigen Hauptgegensätze der Philosophie in einer höheren Einheit zu vermitteln. Berlin, 1907. 8°. XVI, 304 pp. M. 4.—.

v. Hartmann's, Ed., System der Philosophie im Grundriss. I. Bd Grundriss der Erkenntnislehre. Bad Sachsa, 1907. 8°. X, 222 pp. M. 8,50.

Mann, W. D., Christentum und Häckeltum. Dresden-Blasewitz, 1907. 8°. 7, 162 pp. M. 4.—.

Marcus, Hg., Die Philosophie des Monopluralismus. Grundzüge einer analytischen Naturphilosophie und eines ABC der Begriffe im Versuch. Berlin, 1907. 8°. VII, 163 pp. M. 3.—.

Cresson, A., Les bases de la philosophie naturaliste. Paris, 1907. 16°. M. 2.50.

Gans, M. E., Spinozismus. Ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens. Wien, 1907. 8°. 111 pp. M. 2.50.

González-Blanco, E., El materalismo combatido en sus principios cosmologicos y psicologicos. Madrid, 1907. 8°. 282 pp. M. 6.—.

Zucchelli, T., Sintesi del problema metafisico secondo la filosofia delle scienze: studi di filosofia contemporanea. Bologna, 1907. 8°. 147 pp. M. 3.—.

Garski, S., System filosofii. Tom. I. Zagadnienia wstępne. Warschau, 1907. 8°. 207 pp. M. 6.—.

Ein System der Philosophie. I. Bd. Einleitungsaufgaben.

IV. Psychologie und Sprachwissenschaft.

Bezemer, Fel., De gangliën-psyche. Amersfoort, 1906. 8°. 418 pp. M. 10.50.

Schur, E., Das Leben der Seele. Berlin, 1906. 8°. 135 pp. M. 3.—.

Weber, Arth., Die sieben Grundkräfte oder Schwingungszustände in der Konstitution des Menschen. Leipzig, 1906. 8°. 68 pp. Mit 1 Taf. M. 1.50.

Maturin, B. W., Laws of the spiritual Life. London, 1907. 8°. 288 pp. M. 6.75.

Mitchell, W., Structure and Growth of the Mind. London, 1907. 8°. 538 pp. M. 13.50.

Stern, S., Allgemeine analytisch-synthetische Psychognosie parallel zur Physik und Physiologie. 3 Tle. in 1 Bde. Wien, 1906. 8°. VIII, 114; IV, 192 u. IV, 136 pp. M. 6.—.

Swoboda, Hm., Harmonia animae. Wien, 1907. 8°. V, 42 pp. M. 1.50.

Trufy, Ch., La suggestion au point de vue spiritualiste et spirite. Paris, 1907. 16°. M. 4.—.

Cutten, G. B., Psychology of Alcoholism. London, 1907. 8°. 376 pp. M. 6.—.

Thompson, W. H., Brain and Personality; or the physical Relations of the Brain to the Mind. London, 1907. 8°. 326 pp. M. 7.20.

Studien, psychologische. Herausgegeben von W. Wundt. II. Bd. 5. u. 6. Heft u. III. Bd. 1. Heft. Neue Folge der philosophischen Studien. Leipzig, 1907. 8°. M. 11.—.

Berger, Hs., Ueber die körperlichen Aeusserungen psychischer Zustände. Experimentelle Beiträge zur Lehre von der Blutzirkulation in der Schädelhöhle des Menschen. II. Tl. Jena, 1907. 8°. VII, 216 pp. Mit 3 Textfig. u. 1 Atlas von 11 Taf. M. 20.—.

de Vries, H., Der Mechanismus des Denkens. Bonn, 1907. 8°. 64 pp. Mit Fig. M. 2.50.

Ludwig, Hm., Ich will, mit 44 physiognomischen Studien im Text, und Die Himmelsleiter, mit 46 physiognomischen Studien im Text. Photographische Aufnahmen von Roemer & Co. in Cassel. I. Tl. Leipzig, 1907. 8°. III, 105 pp. M. 6.—.

v. Sterneck, Rb., Der Sehraum auf Grund der Erfahrung. Psychologische Untersuchungen. Leipzig, 1907. 8°. VII, 108 pp. M. 3.50.

Thomas, W. J., Sex and Society. Studies in the social Psychology of Sex. London, 1907. 8°. 334 pp. M. 8.75.

Acri, Fr., Videmus in aenigmate: delle idee e prima della relazione tra la coscienza e il corpo secondo i filosofi naturali sobri e quelle detti positivi e quelli materiali. Bologna, 1907. 8°. 415 pp. M. 4.—.

Brentano, Fr., Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig, 1907. 8°. X, 161 pp. M. 4.20.

Harvard Psychological Studies. Edited by Hg. Münsterberg. Vol. I and II. Boston, 1907. 8°. M. 24.—.

Schuster, E. and E. M. Elderton. The Inheritance of Ability. London, 1907. 4°. M. 5.40.

Binet, A., L'année psychologique 1907. Paris, 1907. 8°. M. 15.—.

Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Herausgegeben von L. Loewenfeld. 50. u. 51. Heft. Wiesbaden, 1907. 8°. M. 2.60.

Inhalt: 50. Die abnormen Charaktere bei Ibsen. 16 pp. M. 0.80. — 51. Geisteskrankheit und Verbrechen. Von H. Kreuser. 78 pp. M. 1.80.

Rau, Hs., Beiträge zu einer Geschichte der menschlichen Verirrungen. II. Bd. Die Verirrungen der Liebe. Studien zur Sexualpsychologie. Leipzig, 1907. 8°. XXIV, 303 pp. M. 8.—.

V. Ethik und Rechtsphilosophie.

Bloch, I., Das Sexualleben unserer Zeit in seinen Beziehungen zur modernen Kultur. Berlin, 1907. 8°. VIII, 823 pp. M. 8.—.

Hegel, H. W. F., Das Leben Jesu. Harmonie der Evangelien nach eigener Uebersetzung. Nach der ungedruckten Handschrift in ungekürzter Form herausgegeben von P. Roques. Jena, 1906. 8°. XVI, 211 pp. M. 5.—.

Klineberger, B., Náboženský cit. Rozbor hodnoty náboženství. V Praze, 1906. 8°. 448 pp. M. 10.—.

Religionsgefühl. Analyse des Wertes der Religion.

Köster, Adph., Die Ethik Pascals. Eine historische Studie. Tübingen, 1907, 8°. XV, 172 pp. M. 3.—.

Lofthouse, W. F., Ethics and Atonement. London, 1906. 8°. 314 pp. M. 6.75.

Orestano, F., I valori umani. Torino, 1906. 8°. 308 pp. M. 8.—.

Staudinger, Fr., Wirtschaftliche Grundlagen der Moral. Darmstadt, 1907. 8°. III, 160 pp. M. 3.—.

Arnold, G. F., Psychology applied to legal Evidence. London, 1906. 8°. M. 16 20.

Noto Sardegna, G., L'abuso del diritto. Palermo, 1906. 8°. 111 pp. M. 3.—.

Belot, G., Etudes de morale positive. Paris, 1907. 8°. M. 7.50.

Meyer, Mt., Aphorismen zur Moralphilosophie. Berlin, 1906. 8°. III, 301 pp. M. 3.—.

Lewis, M. E., Ethics of Wagner's The Ring of the Nibelung. London, 1907. 8°. M. 7.20.

Hanuš, F., Ethika sociální. V Praze, 1907, 8°. 311 pp. M. 3.75.

Wylm, A., La morale sexuelle. Paris, 1907. 8°. M. 5.—.

Schiller, F. C. S., Studies in Humanism. London 1907. 8°. 510 pp. M. 13.50.

Hamon, A., Vrije wil, misdaad en toerekenbaarheid. Amsterdam, 1907. 8°. 4, 206 pp. M. 4.75.

Dupont, F., Les degrés de la volonté criminelle et l'état de récidive. Bruxelles, 1907. 8°. 168 pp. M. 4.—.

Blake, W., Die Ethik der Fruchtbarkeit. Zusammengestellt aus seinen Werken und Aufzeichnungen, übersetzt und eingeleitet von O. v. Taube. Jena, 1907. 8°. LI. 149 pp. M. 5.—.

Inge, W. R., Personal Idealism and Mysticism. New York, 1907. 8°. 10, 186 pp. M. 6.—.

Puglia, F., Linee generali di un sistema di filosofia del diritto. Messina, 1907, 8°. 304 pp. M. 4.—.

Hoffmann, A., Die Gültigkeit der Moral. Tübingen, 1907. 8°. VII, 118 pp. M. 3.—.

Trubezkoy, E. N., Vorlesungen über die Geschichte der Rechtsphilosophie. Moskau, 1907. 8°. 133 pp. M. 5.—.

Robiquet, P., Histoire et droit. 2 vol. Paris, 1907. 16°. M. 7.—.

VI. Aesthetik.

Padovan, Adf., L'uomo di genio come poeta. Sguardo generale. Il poeta pittore. Il poeta scultore. Il poeta musicista. Conclusione. Milano, 1904. 16°. VIII, 376 pp. M. 4.—.

Jacoby, G., Herders und Kants Aesthetik. Leipzig, 1907. 8°. X, 348 pp. M. 5.40.

Lasserre, P., Les idées de Nietzsche sur la musique. Paris, 1907. 18°. M. 3.50.

Raymond, G. L., Essentials of Aesthetics in Music, Poetry, Painting, Sculpture and Architecture. London, 1907. 8°. 424 pp. M. 14.20.

Solger, K. W. F., Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Berlin, 1907. 8°. XXX, 396 pp. M. 10.—.

VII. Philosophie der Gesellschaft und der Geschichte.

van Treslong, H., Civitas. Eene inleiding tot de philosophie der gemeenschap. 2 dln. Rotterdam, 1906. 8°. 8, 261, 8, 230 pp. M. 2.25.

Limentani, L., La previsione dei fatti sociali. Torino, 1906. 16°. 424 pp. M. 5.—.

Nardi-Greco, C., Sociologia giuridica. Torino, 1906. 8°. 520 pp. M. 12.—.

Čuhel, Fr., Zur Lehre von den Bedürfnissen. Theoretische Untersuchungen über das Grenzgebiet der Oekonomie und der Psychologie. Innsbruck, 1907. 8°. XXIV, 320 pp. M. 10.—.

Hainisch, Mch., Die Entstehung des Kapitalzinses. Wien, 1907. 8°. 112 pp. M. 2.50.

Bussell, F. W., Christian Theology and social Progress. London, 1907. 8°. 384 pp. M. 14.20.

Berolzheimer, F., System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. V. Bd. Strafrechtsphilosophie und Strafrechtsreform. München, 1907. 8°. IX, 280 pp. Schluss. M. 7.50.

Entwicklungsgeschichte der Menschheit. I. Bd. Kultur und Denken der alten Aegypter. Von Hm. Schneider. Leipzig, 1907. 8°. XXXVI, 565 pp. Mit 1 Karte. M. 12.50.

Dühring, E., Soziale Rettung durch wirkliches Recht statt Raubpolitik und Knechtsjuristerei. Leipzig, 1907. 8°. VIII, 315 pp. M. 6.—.

Pistolese, A., Alcoolismo e delinquenza: studio sociologico-giuridico, con prefazione di N. Colajanni. Torino, 1907. 8°. XV, 235 pp. M. 5.—.

Forest, J. D., The Development of Western Civilization. Chicago, 1907. 8°. 12, 406 pp. M. 12.—.

Tenney, E. P., Contrasts in social Progress. London, 1907. 8°. M. 14.20.

Steinmetz, Rdf., Die Philosophie des Krieges. (Aus: „Natur- und kulturphilosophische Bibliothek".) Leipzig, 1907. 8°. XVI, 352 pp. M. 7.—.

Breysig, Kurt, Die Geschichte der Menschheit. I. Bd. Die Völker der ewigen Urzeit. I. Bd. Die Amerikaner des Nordwestens und des Nordens. Berlin, 1907. 8°. XXVII, 563 pp. Mit farb. Völkerkarte. M. 7.—.

Ramus, P., William Godwin, der Theoretiker des kommunistischen Anarchismus. Leipzig, 1907. 8°. IV, 85 pp. M. 1.50.

Richet, Ch., Le passé de la guerre et l'avenir de la paix. Paris, 1907. 8°. M. 7.50.

Rocheflamme, Soziale Irrungen. Eine soziologische, philosophische und naturwissenschaftliche Studie. Leipzig, 1907. 8°. 71 pp. M. 1.20.

Pollard, A. F., Factors in modern History. London, 1907. 8°. 300 pp. M. 10.15.

Barker, E., The political Thought of Plato and Aristotle. New York, 1907. 8°. 22, 559 pp. M. 17.50.

VIII. Religionsphilosophie und Theosophie.

Sorel, G., Le système historique de Renan. 4 fasc. Paris, 1906. 8°. M. 11.—.

Woods, J., Haughton, Practice and Science of Religion. London, 1906. 8°. M. 4.75.

Rogers, A. K., The religious Conception of the World. London, 1907. 8°. M. 8.10.

Schaarschmidt, C., Die Religion. Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte. Leipzig, 1907. 8°. VII, 253 pp. M. 4.40.

Wallis, L., Egoism: A Study in the social Premises of Religion. Chicago, 1907. 16°. 121 pp. M. 6.—.

Pratt, J. B., The Psychology of religious Belief. London, 1907. 8°. M. 8.75.

Paetz, W., Die erkenntnis-theoretischen Grundlagen von William James „The Varieties of religious Experience". Modern-religiöse Streitschrift. Eilenburg und Leipzig, 1907. 8°. 41 pp. M. 1.50.

IX. Naturphilosophie.

Döring, E., Die mathematisch richtige Erklärung der Entstehung und Vererbung der Geschlechter. Böhlitz-Ehrenberg, 1907. 8°. 55 pp. M. 4.—.

Magnus, Rdf., Goethe als Naturforscher. Leipzig, 1906. 8°. VIII, 336 pp. Mit Abbildgn. u. 8 Taf. M. 7.—.

Raumer, K., Pflanze, Tier, Mensch. Ein naturwissenschaftliches Glaubensbekenntnis. München, 1907. 8°. III, 123 pp. M. 3.—.

Hoost, M., Natur und Weltanschauung. Leipzig, 1907. 8°. III, 200 pp. Mit Fig. M. 1.25.

Stöhr, Adf., Philosophie der unbelebten Materie. Hypothetische Darstellung der Einheit des Stoffes und seines Bewegungsgesetzes. Leipzig, 1907. 8°. XIV, 418 pp. Mit 35 Fig. M. 7.—.

Bastian, H. C., Evolution of Life. London, 1907. 8°. M. 10.15.

Jensen, P., Organische Zweckmässigkeit, Entwicklung und Vererbung vom Standpunkte der Physiologie. Jena, 1907. 8°. XV, 251 pp. Mit 5 Fig. M. 5.—.

Lock, R. H., Recent Progress in the Study of Variation, Heredity and Evolution. London, 1906. 8°. 316 pp. M. 10.15.

Muir, M. M. P., A History of chemical Theories and Laws. New York, 1907. 8°. 20, 555 pp. M. 20.—.

Kaiser, P., Das Muskelproblem. Physiologische Betrachtungen. (Aus: „Abhandlungen der Fries'schen Schule".) Göttingen, 1907. 8°. p. 709—741. M. 1.20.

Dole, G. H., The Philosophy of Creation. New York, 1907. 12°. 16, 379 pp. M. 8.75.

Krompecher, E., Kristallisation, Fermentation, Zelle und Leben. Wiesbaden, 1907. 8°. 88 pp. Mit 40 Fig. M. 2.40.

Le Dantec, F., Nature and Origin of Life in the Light of new Knowledge. London, 1907. 8°. 266 pp. M. 8.10.

Hettinger, Ph., L'évolution de la terre et de l'humanité. 2 vol. Paris, 1907. 8°. M. 20.—.

Montgomery, E., Philosophical Problems in the Light of vital Organisation. London, 1907. 8°. M. 14.20.

Flammarion, Les forces naturelles inconnues. Paris, 1907. 18°. M. 4.—.

Hansen, Adph., Goethes Metamorphose der Pflanzen. Geschichte einer botanischen Hypothese. 2 Tle. Giessen, 1907. 8°. XI, 380 pp. Mit 28 Taf. u. 16 pp. Text. M. 22.—.

Maeterlinck, M., L'intelligence des fleurs. Paris, 1907. 18°. M. 3.50.

Winkler, Rch., Naturgeschichte des Tierreiches. Unter besonderer Berücksichtigung der Teleologie, Biologie und Tierpsychologie bearbeitet. Steyl, 1906. 8°. 550 pp. Mit Abbildgn. M. 5.—.

Bergson, H., L'évolution créatrice. Paris, 1907. 8°. M. 7.50.

Russell, W., Medical Philosophy. London, 1907. 8°. M. 28.35.

Le Bon, G., L'évolution des forces. Paris, 1907. 18°. M. 3.50.

X. Allgemeine Pädagogik.

de Dominicis, S., Scienza comparata dell'educazione. Sociologia pedagogica. Torino, 1907. 8°. IV, 637 pp. M. 15.—.

Schwartz, Emil, Organisation und Unterrichtserfolge der städtischen Volksschulen in Deutschland. Berlin, 1907. 8°. XII, 187 pp. Mit zahlreichen Tabellen. M. 6.—.

Harper, J. Wilson, Education and social Life. London, 1907. 8°. 332 pp. M. 6.10.

Natorp, P., Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik. I. Abtlg. Historisches. Stuttgart, 1907. 8°. VIII, 510 pp. M. 8.50.

Sargent, D. A., Physical Education. London, 1907. 8°. 312 pp. M. 8.10.

Lockyer, N., Education and National Progress. Essays and Addresses, 1870—95. Introduced by R. B. Haldane. London, 1907. 8°. 282 pp. M. 6.75.

Hughes, J. L. and L. R. Klemm, Progress of Education in the Century. London, 1907. 8°. 532 pp. M. 6.75.

Weber, E., Aesthetik als pädagogische Grundwissenschaft. Leipzig, 1907. 8°. X, 367 pp. M. 4.—.

Lentz, E., Pädagogisches Neuland. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Berlin, 1907. 8°. VII, 172 pp. M. 3.—.

Stössel, E., Darstellung, Kritik und pädagogische Bedeutung der Herbartischen Psychologie. Kann Herbarts Psychologie als ausreichende Grundlage der pädagogischen Methodologie gelten? Herausgegeben von Alfr. M. Schmidt. Altenburg, 1907. 8°. XVI, 231 pp. M. 3.—.

Lyon, G., Enseignement et religion. Paris, 1907. 8°. M. 3.75.

Proal, L., L'éducation et le suicide des enfants. Paris, 1907. 16°. IV, 208 pp. M. 2.50.

Key, E., Das Jahrhundert des Kindes. Volksausgabe in gekürzter und veränderter Form. (Uebertragung von Fr. Maro.) Berlin, 1907. 8°. 230 pp. M. 1.50.

Monroe, W. S., History of de Pestalozzian Movement in the United States. Syracuse, 1907. 8°. 244 pp. M. 12.—.

Höller, Kr., Die sexuelle Frage und die Schule, nebst Versuch einer Eingliederung des zur sexuellen Aufklärung notwendigen Lehrstoffs in den Lehrplan einer achtstufigen Schule. Leipzig, 1907. 8°. 56 pp. M. 1.—.

Sharp, W. H., The educational System of Japan. London, 1907. 8°. M. 6.—.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Der Wirklichkeitsgedanke.

6. Artikel (Schluss).

Von **Georg Wernick**, Kiel.

Inhalt s. 29. Band, Heft II S. 179.

XIV.

Wir kommen endlich zu den sublimsten W-Vorgängen, nämlich zu dem Fürwirklichhalten fremder geistiger Vorgänge. In gewissem Sinne stehen diese Vorgänge in der Mitte der bisher betrachteten; sie liefern uns ein Äusseres, das wir doch auf gleiche Stufe mit dem Inneren stellen, ein „es, das ich ist", wie FICHTE es ausdrückt. Wir müssen, um ein Verständnis dieser Vorgänge zu erlangen, zunächst daran festhalten, dass uns hier keine neuen Inhalte geboten werden, dass wir es vielmehr mit denselben Inhalten zu tun haben, welche die bisher betrachteten Wirklichkeiten bilden, und welche nochmals in anderer Weise gruppiert werden. Während uns im Bereiche der subjektiven Wirklichkeit im Gefühl und Willen neue Elemente entgegentraten, die der objektiven Wirklichkeit fehlen, dürfen wir hier derartiges nicht erwarten, denn es lässt sich schlechterdings kein psychisches Element angeben, das wir bei Fremden voraussetzten, ohne es vorher an uns selbst erlebt zu haben. Wenn also die Elemente dieselben sind, so kann das Neue, das uns hier entgegentritt, nur in der Art ihrer Gruppierung liegen. Hier zeigt sich nun zunächst die bemerkenswerte Tatsache, dass zum Teil in das subjektive Belieben gestellt ist, ob und inwieweit wir diese Gruppierung vornehmen. Während kein vernünftiger Mensch an der Wirklichkeit der wahrgenommenen Objekte sowie seines eigenen Ich zweifelt,

gehen die Ansichten darüber, ob in bestimmten Fällen fremde geistige Vorgänge da sind oder nicht, weit auseinander. Allgemeine Übereinstimmung hat zu allen Zeiten nur darüber geherrscht, dass unsere Mitmenschen ein geistiges Innenleben führen so gut wie wir selbst. Ob und welche anderen Wesen sich des gleichen Vorzuges erfreuen, das ist eine Frage, über welche die verschiedensten Anschauungen geherrscht haben und noch herrschen. DESCARTES hielt die Tiere für blosse Maschinen, bar jedes Innenlebens. Heute legt man ihnen im allgemeinen eine „Seele" bei, ob und wie weit man jedoch die untere Grenze noch tiefer zu legen hat, darüber ist endlos debattiert, ohne dass man zu einer Einigung gelangt wäre. Während der sogenannte gesunde Menschenverstand meistens im Tierreich den Abschluss der beseelten Wesen erblickt, halten manche Forscher die Pflanzen, ja auch die anorganische Materie einschliesslich der Atome für innerlich lebendig und mit Bewusstsein begabt. Nicht minder zweifelhaft wie die untere ist die obere Grenze. Hat FECHNER recht, wenn er die Erde als Ganzes, wenn er die Gestirne für beseelt erklärt, gibt es eine allumfassende Weltseele, existieren Geister oder ein höchster Geist, der ohne körperlich zu sein, ein Innenleben durchlebt? Das sind Fragen, die je nach der geistigen Individualität des Gefragten sehr verschieden beantwortet werden. Von Interesse ist die Tatsache, dass man geneigt ist, Objekte für beseelt zu halten, mit denen man sich eingehend beschäftigt, besonders wenn von ihrer Unversehrtheit unser Wohl abhängt. Dem Kind gilt die Puppe als beseeltes Wesen, dem Seefahrer sein Schiff, dem Lokomotivführer die Lokomotive, wie uns das Zola in m. E. sehr glaubhafter Weise in seinem Roman La Bête humaine schildert. Und vollends der Dichter! Felsen, Bäume, Flüsse, Sterne behandelt er wie Seinesgleichen; er sieht sie leiden und fröhlich sein, er vernimmt ihre Antworten auf seine Fragen. Wer will sagen wie weit es sich da um bildliche Wendungen, wie weit um den Ausdruck der wahren Meinung über eine

vorhandene Wirklichkeit handelt. Aus diesen Tatsachen, die sich beliebig vermehren liessen, geht zur Genüge hervor, dass die Du-Wirklichkeit eine ganz besondere Stellung einnimmt. Sie ist nicht eigentlich Gegenstand einer möglichen Erfahrung, sie lässt sich nicht an bestimmten Erfahrungen unzweideutig vorzeigen, wie etwa die Wirklichkeit eines Stückes Holz oder eines selbstgefühlten Schmerzes. Wäre das der Fall, so könnten die Anschauungen über ihr Vorhandensein oder Nichtvorhandensein nicht so geteilt sein. Wir befinden uns hier an der äussersten Grenze der empirischen Psychologie, ja wir streifen schon das Gebiet der Metaphysik. „Für jede Seele ist jede andere Seele eine Hinterwelt", bemerkt NIETZSCHE mit Recht (ZARATHUSTRA S. 317) und AVENARIUS kennzeichnet denselben Sachverhalt mit der Behauptung, die Wirklichkeit fremder Personen sei eine „Hypothese der reinen Erfahrung". So prägnant dieser Ausdruck ist, so möchte ich doch hervorheben, dass die Bezeichnung Hypothese hier einen etwas anderen Sinn als den üblichen hat. Unter Hypothesen versteht man sonst Annahmen, deren Kontrolle durch fortgesetzte Erfahrungen mindestens denkbar, die unter Umständen bei Vervollkommnung der Methoden sich als wahr oder als irrtümlich erweisen können. Hypothesen waren es, z. B. dass der Lichtstrahl aus Körperchen, die der leuchtende Körper in den Raum schleudert, sowie dass er in einer Wellenbewegung bestehe. Mit Hilfe von später beobachteten Tatsachen liess sich nachweisen, dass die erstere Annahme sicher falsch, die zweite zum mindesten sehr wahrscheinlich richtig ist. Etwas derartiges dürfen wir in unserem Falle nicht erwarten; keine Erfahrung vermag die Annahme von Du-Wirklichkeiten auch nur im geringsten zu bestätigen oder zu wiederlegen. Vor etwa 15 Jahren stritt man einmal darüber, ob die Bewegungen eines dekapitierten Frosches auf das Vorhandensein von Gefühlen und Empfindungen schliessen lassen, zu einem Resultat gelangte man aber nicht und konnte man nicht gelangen, da uns die Erfahrung nicht die geringste

Handhabe zur wissenschaftlichen Lösung der Frage darbietet, die eine Annahme vielmehr genau so gut möglich wie die andere ist. Was man wahrnimmt, sind immer nur objektive (physikalisch-chemische) Vorgänge, der Übergang von ihnen zu einer fremden Psyche ist durchaus willkürlich. Wir können hier, auf Früheres Bezug nehmend, daran erinnern, dass die Wahrnehmung fremder Wahrnehmungen nicht nur unmöglich, sondern dass sogar der Gedanke daran sinnlos ist. Wenn man trotzdem niemals daran gezweifelt hat und niemals zweifeln wird, dass man von Mitmenschen umgeben ist, die noch etwas anderes als blosse Objekte sind, so liegt das im letzen Grunde an gemütlichen Bedürfnissen. Wer es im Ernst versuchen wollte, sich den Gedanken anzueignen, dass er allein ein Innenleben führe und nur von Marionetten umgeben sei, wäre dem Wahnsinn verfallen. Eine Ahnung von dem Unheimlichen dieses Gedankens überkommt uns bei der Lektüre der HOFFMANNSCHEN Erzählung „der Sandmann", in welcher wir lange Zeit im unklaren darüber gelassen werden, ob ein gewisses Wesen Automat oder Mensch ist. Auch dass wir die Tiere, zum mindesten die höheren, für beseelt halten, hat seinen letzten Grund in unserem Gemüt. Die entgegengesetzte Auffassung des DESCARTES erscheint uns als ein Überbleibsel mittelalterlicher Gemütsroheit.

Nach diesen orientierenden Vorbemerkungen wollen wir versuchen, uns ein ungefähres Bild davon zu verschaffen, wie die W-Vorgänge dieser letzten Gruppe zustande kommen. Das erste ist offenbar dieses, dass fremde Objekte vermöge ihrer Ähnlichkeit mit unserem Körper uns lebhaft und eindringlich an diesen erinnern. Dabei bezieht sich die Ähnlichkeit nicht nur auf das ruhende räumliche Gebilde, sondern, was noch wichtiger ist, auf die Veränderungen, die mit ihm vorgehen, auf die Bewegungen, die seine Teile ausführen. Die Gebärde des Abscheus und des Verlangens, der Ausruf der Freude oder des Schmerzes, das Leuchten oder das Umflortsein der Augen usw., das wir als objektives Ge-

schehen am eigenen Körper kennen, begegnet uns auch am fremden. Das hat zur notwendigen Folge, dass die betreffenden psychischen Vorgänge nach dem Gesetz der Gleichzeitigkeit reproduziert und mit dem fremden Körper assoziiert werden. So gewinnen wir das Material für die neue Wirklichkeit, das gemäss seiner Herkunft, wie man sieht, durchaus gedankenhafter Natur ist. Niemals wird die erlebte Gefühls- oder Willensregung oder Warnehmung einer fremden, sondern stets der eigenen Person zugerechnet. Wohl kann ich, wenn ich mich zugleich mit anderen in einem brennenden Hause befinde, überzeugt sein, dass sie Furcht empfinden ebenso wie ich, jedoch die Furcht, die ich empfinde, schreibe ich ihnen doch nicht zu, ich muss vielmehr mir nochmals das Gefühl vorstellen, um es als Glied einer Du-Wirklichkeit bewerten zu können. Wenigstens ist dieses das normale Verhalten; in metaphysischen Spekulationen freilich wird oft die Sache ganz anders gesehen. Da gilt das eigene Erlebnis bisweilen zugleich als Erlebnis des übergeordneten Geistes, eine Anschauung, die mit besonders grosser Konsequenz von FECHNER in seinem Zend-Avesta durchgeführt ist.

Mit der blossen Reproduktion gewisser Elemente ist es jedoch noch nicht getan. Würden wir dabei stehen bleiben, würden wir uns mit der Behauptung begnügen, dass gewisse Körper an subjektiv wirkliche Vorgänge erinnern, so würden wir den Boden der reinen Erfahrung nicht im mindesten verlassen, nicht die Vorstellung einer neuen Wirklichkeit bilden. Auch DESCARTES reproduzierte, wenn er sah, wie ein kleiner Hund vor einem verfolgenden grösseren mit allen Zeichen des Schreckens floh, gewiss die Vorstellung Furcht, aber ein W-Vorgang von der hier in Rede stehenden Art lag bei ihm doch nicht vor. Die Wirklichkeitsbewertung des reproduzierten Inhaltes ist also in der Reproduktion als solcher keineswegs enthalten, sondern ein weitergehender Vorgang. Ich denke mir Entstehung und Verlauf desselben etwa folgendermassen. Wir alle glauben die Erfahrung zu machen,

dass unser Körper von den von uns erlebten Gefühlen und Willensimpulsen gelenkt wird. Wir können uns die meisten Bewegungen, die wir an ihm wahrnehmen, nicht anders erklären, als dass wir sie veranlasst denken durch die subjektiv bewerteten Inhalte des Gefühls und Willens. Dass in der Tat die objektive Wirklichkeit einen in sich geschlossenen, lückenlosen Kausalzusammenhang zeigt, kommt für uns gar nicht in Betracht. Diese Erkenntnis, die die Naturwissenschaften erst in einem sehr späten Stadium ihrer Entwickelung gewonnen haben, dringt nur zu sehr wenigen Menschen und auch diesen fällt es nicht ein, andauernd sie sich vorzuhalten und nach ihr die Ergebnisse des Augenscheins, die eine andere Deutung zu verlangen scheinen, zu korrigieren. Auf diese Weise gelangt man dazu, Gefühl und Willen als Kräfte aufzufassen, die das objektive Geschehen zunächst des eigenen Körpers regieren und die selbst beinahe Glieder der objektiven Wirklichkeit sind. Finden wir nun an fremden Körpern Bewegungen oder sonstige Veränderungen, die uns gleichfalls der objektiv gültigen Kausalität zu widersprechen scheinen, so übertragen wir auf sie, was wir am eigenen Körper glauben gelernt zu haben, indem wir in ihren Zusammenhang an geeigneten Stellen Gefühl und Willen einfügen, nur dass diese Inhalte hier, wie wir bemerken, nicht Erlebnisse, sondern Reproduktionen sind. So erscheint uns denn der fremde Körper zunächst fühlend und wollend wie der unsrige, Gefühl und Wille gelten nun als objektiv wirkende Kräfte und erfahren damit eine Wirklichkeitsbewertung, die über die Tatsache der Reproduktion hinausgeht. Wie man sieht, ist diese Erklärung ganz analog der früher für die objektive Bewertung von reproduzierten Inhalten gegebenen. Der W-Vorgang beruht nicht auf einer besonderen Beschaffenheit des vorgestellten Inhaltes, sondern in seiner Beziehung zu anderen Inhalten. Ein bestimmter Zusammenhang von Wirklichkeitsfarben, den die Erfahrung uns immer wieder zeigt, begründet eine Assoziationsform, die auch da angewandt wird, wo die

Wirklichkeitsfarben nicht mehr in diesem Zusammenhange stehen. Der Unterschied liegt nur darin, dass wir es dort mit Empfindungsinhalten und deren Komplexen zu tun hatten, hier mit Gefühl und Willen, die, wie wir an anderer Stelle gesehen, eine Einfügung in den objektiven Wirklichkeitszusammenhang nicht zulassen (vgl. S. 196—200), sondern eine andere Wirklichkeitsbewertung (die subjektive) für sich beanspruchen. —

Wir halten fremde Körper für fühlend und wollend; das ist der erste und wichtigste Schritt, den wir auf dem Wege der Anerkennung von Du-Wirklichkeiten vollziehen, aber er bleibt nicht, wenigstens nicht immer, der einzige. Dem Mitmenschen zum mindesten legen wir auch Wahrnehmungen und Vorstellungen und deren Komplexe bei. Wenn z. B., während ich mich am Fusse eines Aussichtsturmes befinde, von dessen Höhe man, wie ich weiss, das Meer sehen kann, mein Freund diesen Turm besteigt, und ich bemerke, wie er Ausschau hält, so halte ich die in diesem Augenblick eintretende Wahrnehmung des Objektes für wirklich. Damit erfährt der Inhalt Meer eine Wirklichkeitsbewertung, die gegenüber der Anerkennung seiner objektiven Existenz sowie seines Daseins als meiner eigenen Vorstellung offenbar etwas neues ist. Es ist etwas umständlich, dieses Neue bis zu seinem letzten Grunde hin lückenlos zu erklären, aber die prinzipielle Möglichkeit dazu ist, wie ich glaube, durch unsere früheren Erörterungen gegeben. Sowie wir eine bestimmte Gruppierung der Wahrnehmungsinhalte in Beziehung zu dem eigenen, vom Willen regierten Körper setzen, so auch zu dem fremden. Die innere Struktur des Verganges bietet nichts wesentlich Neues, die Assoziationen sind durchaus identisch mit den früher betrachteten, nur wird der Inhalt „eigener Körper“ durch den Inhalt „fremder Körper“ ersetzt. In der Tat denken wir uns das fremde Seelenleben stets gleichartig mit dem eigenen, ein von dem unsrigen prinzipiell verschiedenes

Erleben vermögen wir kaum vorzustellen, geschweige denn für wirklich zu halten.

Es ist selbstverständlich nicht unsere Aufgabe, die unendlich weitreichenden Folgen zu besprechen, die die genannten Vorgänge für unser gesamtes Seelenleben nach sich ziehen, nur eine sei in aller Kürze erwähnt, das Gefühl und Bewusstsein sittlicher Pflichten. Dasselbe wurzelt durchaus in der Anerkennung fremder psychischer Wirklichkeit und entwickelt sich im allgemeinen um so lebhafter, je sicherer sich der Prozess dieser Anerkennung vollzieht. Ein kleines Kind ist sich keines Unrechtes bewusst, wenn es einen Käfer zu Tode quält, da der Gedanke an das Innenleben desselben nicht oder beinahe nicht vorhanden ist; ebensowenig kann beim Erwachsenen das Gefühl für sittliche Pflichten aufkommen, solange er die Nebenmenschen als blosse Maschinen ansieht, die auf bestimmte Einwirkungen in bestimmter Weise reagieren; die Verschwommenheit des Wirklichkeitsgedankens wird hier direkt zum sittlichen Manko.

XVI.

Hiermit bin ich am Schluss meiner Erörterungen angelangt. Ich erhebe nicht Anspruch darauf, eine letzte Antwort auf alle behandelten Fragen gegeben zu haben, glaube aber doch, das Problem in einer neuen Beleuchtung gezeigt zu haben. Einer eindringenderen Analyse muss die Aufhellung manches noch dunklen Punktes vorbehalten bleiben. Mir war es vor allem um den Nachweis zu tun, dass das Fürwirklichhalten in psychologischer Hinsicht ein äusserst mannigfaltiger Vorgang ist, der sich jedoch in allen Fällen auf gewisse Assoziationsphänomene zurückführen lässt. Es ist schon gelegentlich angedeutet, dass dieses Resultat, wenn es als richtig anerkannt wird, nicht ohne Einfluss auf die Theorie der Existenzialsätze, ja des Urteilsproblems überhaupt bleiben könnte. Ein näheres Eingehen auf diesen Punkt muss ich mir an dieser Stelle versagen, dagegen will ich noch einer schwierigen Frage, die, ohne in unserem

Problem enthalten zu sein, sich doch auf das engste an dasselbe anschliesst, eine kurze Betrachtung widmen. Wir haben so viel von dem Fürwirklichhalten gesprochen, um das Wirklichsein haben wir uns aber nicht gekümmert. Was bedeutet dieser Begriff, ist er identisch mit dem Fürwirklichgelten oder enthält er ganz neue Momente? Ich will, um nach Möglichkeit Anschluss an unser Hauptproblem zu behalten, die Frage so formulieren: in welcher Beziehung stehen die beiden Urteile: ich halte X für wirklich (A), und X ist wirklich (B)? — Zwischen zwei Urteilen A und B sind im ganzen fünf Beziehungen möglich; entweder sind sie miteinander identisch (äquivalent), oder die durch B getroffenen Festsetzungen sind sämtlich in A enthalten, oder umgekehrt, oder beide Urteile treffen zum teil dieselben Festsetzungen, zum Teil solche, die im andern nicht enthalten sind, oder endlich die sämtlichen Festsetzungen des einen sind von denen des anderen verschieden. Welche von diesen Beziehungen trifft nun in unserem Fall zu? Wir wollen sie nicht alle fünf zum Gegenstand der Erwägung machen, sondern uns nur fragen, ob die zweite zutrifft oder nicht. Es handelt sich also darum, ob in dem Urteil „ich halte X für wirklich" das Urteil „X ist wirklich" mit seinen sämtlichen Festsetzungen enthalten ist oder nicht, anders ausgedrückt, ob mit dem ersten Urteil implizite das zweite gefällt ist oder nicht. Ein im allgemeinen leicht anwendbares Kriterium gestattet es, in fast allen Fällen die Frage zu beantworten. Ist nämlich B in A enthalten, so muss offenbar stets und ausnahmslos, wenn A zutrifft, B gleichfalls zutreffen, da natürlich die inhaltsvollere Behauptung nur dann richtig sein kann, wenn jede der in ihr enthaltenen Teilbehauptungen richtig ist. Beispielsweise stehen die beiden Urteile: „Diese Figur ist ein Parallelogramm" und „diese Figur ist ein Viereck" in dem fraglichen Verhältnis und demgemäss trifft das letztere a potiori zu, wenn das erstere zutrifft. Liegt nun in unserem Fall dasselbe Verhältnis vor? Man wird geneigt sein, diese Frage zu verneinen. Wir wissen, dass wir oft Dinge für wirklich

halten, die es nicht sind, wir geben also die Möglichkeit zu, dass A richtig und gleichzeitig B falsch ist, damit aber ist die Annahme, dass B in A enthalten sei, als unzulässig erwiesen. Es muss mit dem Urteil, dass X wirklich sei, etwas gemeint sein, was mit dem Urteil, dass ich X für wirklich halte, nicht gemeint ist, es müssen die mit Fällung des ersten Urteils gesetzten Bestimmungen, mögen sie im Einzelfall zutreffen oder nicht, über die Bestimmungen des zweiten hinausgehen. — So lautet die These, doch nun der Beweis der Antithese. Wenn ich einen Gegenstand für wirklich halte, so meine ich damit nichts anderes und kann nichts anderes meinen, als dass er wirklich sei. Wenn ich urteile: ich halte X für wirklich, so sind zwei Fälle möglich: entweder besteht das Urteil für mich nicht zu recht, oder es involviert das zweite Urteil, X sei wirklich. Es geht nicht an, im Ernst zu behaupten, man halte etwas für wirklich, und dennoch die Möglichkeit offen zu lassen, dass es nicht wirklich sei. Wer diese Möglichkeit offen lässt, der hält den Gegenstand eben nicht für wirklich, sondern höchstens seine Existenz für wahrscheinlich. Wer also das Urteil fällt, er halte X für wirklich, der fällt damit implizite das Urteil, X sei wirklich, und, können wir hinzusetzen, er fällt es auf die einzige Art, wie es überhaupt gefällt werden kann, denn es ist schlechterdings nicht abzusehen, wie ich ein Ding auf anderem Wege als wirklich beurteilen soll, als indem ich es für wirklich halte. Die Behauptung, man halte etwas für wirklich, muss also in jedem Fall entweder als dem Sachverhalt nicht entsprechend zurückgenommen werden oder sie involviert das Urteil, dass es wirklich sei. — So stehen sich These und Antithese schroff gegenüber und es fragt sich, wie wir sie miteinander vereinigen können. Wir wollen zunächst versuchen, auf Grund von empirisch nachweisbaren Tatsachen den Widerspruch zu mildern, oder, wenn möglich, aufzuheben. Da bietet sich uns nun zunächst die Tatsache des Irrtums dar. Wäre das Auftreten von Irrtümern nicht Gegenstand der inneren Erfahrung, so

würde auch jener Widerspruch nicht in die Erscheinung treten; die Behauptungen, wir hielten etwas für wirklich und es sei wirklich, wären völlig gleichwertig, irgend eine Spannung zwischen ihnen nicht denkbar. Nun aber machen wir häufig die Erfahrung, dass unser Urteil über die Wirklichkeit von Dingen sich häufig ändert, dass wir etwas zu einer Zeit für wirklich, später vielleicht für nicht wirklich halten. Diese Tatsache erscheint nicht wunderbar oder widerspruchsvoll, wenn wir bedenken, dass W-Vorgänge durch Motive bedingt sind, die unter Umständen in entgegengesetztem Sinne wirken und dass es von Zufälligkeiten abhängen kann, ob die Motive der einen oder der anderen Art die Oberhand gewinnen. Haben wir aber erst einmal Erfahrungen dieser Art in hinreichendem Masse gemacht, so kann die Erinnerung daran jedem erlebten W-Vorgang gegenüber zu dem Gefühl bezw. Urteil Anlass geben, dass derselbe in Zukunft möglicherweise in sein Gegenteil verkehrt werden wird. Die Worte: „ich halte etwas für wirklich“ erhalten nun einen Nebensinn, den sie vordem weder hatten noch haben konnten, indem sie gleichzeitig mit dem W-Vorgang den Gedanken zum Ausdruck bringen, dass dieser in Zukunft vielleicht durch Motive, die jetzt noch nicht wirksam sind, in sein Gegenteil verkehrt werden wird. Aber auch die Behauptung, dass ein Gegenstand wirklich sei, will jetzt mehr als den blossen W-Vorgang ausdrücken, sie will gerade den Fall, den wir soeben als möglich hingestellt haben, nämlich die Änderung des Urteils über die Wirklichkeit, für die Zukunft ausschliessen, sie will sagen, dass wir bei einem Resultat angelangt sind, bei dem wir uns beruhigen und stehen bleiben. Dass wir aber imstande sind, auch diese Aussage zu machen und sie mit dem Bewusstsein der inneren Berechtigung auszustatten, liegt wiederum an bestimmten Erfahrungen. Wenn wir es nämlich auch oft genug erleben, dass unsere Urteile über die Wirklichkeit Änderungen erleiden, so begegnet uns doch noch häufiger der Fall, dass das Urteil, wenigstens von einem gewissen

Zeitpunkte ab, dauernd unverändert bleibt. Häufig schwanken unsere Ansichten über die Wirklichkeit eine Zeitlang hin und her, bis ein Motiv, vielleicht in Form einer Wahrnehmung auftritt, das die Entscheidung bringt und dessen Einfluss nicht mehr bestritten wird. Während also jene Behauptung den blossen W-Vorgang zum Ausdruck bringt, dessen spätere Aufhebung durch gegnerische Motive an sich möglich ist, will diese die zukünftige Meinungsänderung ausschliessen und damit für das Fortbestehen des Vorganges in allen Zeiten Gewähr leisten. Der Unterschied liegt also nicht sowohl in dem W-Vorgang an sich, als vielmehr in einer Reflexion über ihn; je nachdem ich mich mit seiner Feststellung begnüge oder seine Gültigkeit auch in der Zukunft für gesichert halte, gelange ich zu der einen oder der anderen Behauptung.

Damit haben wir eine Bestimmung kennen gelernt, die in dem Gedanken der Wirklichkeit, nicht jedoch in dem der Wirklichkeitsgeltung enthalten ist. Die Entscheidung ist somit im Sinne der These ausgefallen, der zufolge die Inhaltssphäre des Urteils B hinausgreift über die des Urteils A. Ob jedoch die von uns angeführte Bestimmung die einzige ist, durch die sich beide Gedanken bezw. Urteile voneinander unterscheiden, wird manchem zweifelhaft erscheinen. Wir stehen hier vor einer der allerwichtigsten philosophischen Entscheidungen. Wir suchten bisher die Wirklichkeit allein auf die gesicherte Wirklichkeitsgeltung zurückzuführen. Aber, wird man einwenden, haben wir nicht alle einen Begriff von der Wirklichkeit, demzufolge sie unabhängig davon ist, ob etwas für wirklich gilt oder nicht? Halten wir nicht auch den Fall für denkbar, dass wir uns andauernd über die Wirklichkeit gewisser Dinge im Irrtum befinden, und hätte nicht die Wirklichkeit trotz dieses Irrtums ihren guten Sinn? Also muss in der Wirklichkeit irgend ein Moment enthalten sein, das über die Wirklichkeitsgeltung prinzipiell, nicht graduell, hinausgeht und in ihr nicht enthalten ist. Wenn wir so argumentieren, geraten wir in eine Klemme, aus der

nicht leicht ein Ausweg zu finden ist: einmal soll die Wirklichkeit ein Moment enthalten, das mit dem Fürwirklichhalten gar nichts zu tun hat (auch ohne es besteht), andrerseits soll die Wirklichkeit doch Gegenstand des Wissens sein, das heisst doch, mit allen ihren Momenten in den psychologischen Prozess eingehen. SIGWART schildert die Schwierigkeit, die sich hier ergibt, mit folgenden Worten (Logik I S. 92): „Daraus erhellt die eigentümliche Schwierigkeit, die dieser Begriff des Seins mit sich führt; einerseits ist, um ihn überhaupt aussprechen zu können, eine Relation zu mir, dem Denkenden vorausgesetzt; das Objekt ist von mir vorgestellt, weil es in irgend eine Beziehung zu mir getreten ist; dass es sei, ist mein Gedanke; aber durch diesen Gedanken selbst wird die blosse Relativität wieder aufgehoben und behauptet, das Seiende sei auch abgesehen von seiner Beziehung zu mir und einem anderen denkenden Wesen, dass das Sein nicht in dieser Relation aufgehe, als Gegenstand meines Bewusstseins gedacht zu werden". Wie sollen wir uns dem gegenüber verhalten? Sollen wir vielleicht dennoch versuchen, ein Moment ausfindig und namhaft zu machen, welches dem Wirklichen, nicht aber dem für wirklich Geltenden zukommt und daher jenes vor diesem auszeichnet? An Bestrebungen in diesem Sinne hat es nicht gefehlt. Sie bewegen sich meistens in der Richtung des HERBART'schen Satzes, dass das Wirkliche, oder wie er sagt, das Reale, eine absolute Position sei. Leider bleibt dann völlig unbegreiflich, wie dann die Wirklichkeit von Dingen Gegenstand der Erfahrung sein kann. Was ich von den Dingen erfahre, sind nur die Wirkungen, die sie unmittelbar oder mittelbar auf mich ausüben, die Beziehungen, in die sie meiner Person gegenübertreten, also gerade dasjenige, was ihre Wirklichkeit nicht ausmacht. Wie ich trotzdem zu einer absoluten Position dieser Dinge gelange, ohne den Boden der Erfahrung zu verlassen, bleibt völlig rätselhaft, allenfalls die Wirklichkeit des eigenen Ich, nie jedoch die anderer Dinge könnte Gegenstand der Erfahrung sein. — Wesentlich demselben

Einwand unterliegt die verwandte These, wirklich sein heisse unabhängig von unserem Denken und Vorstellen sein. Wie und ob Dinge unabhängig von unserem Denken sind, können wir beim besten Willen niemals feststellen. Dazu wäre erforderlich, dass wir gleichzeitig das Ding und unsere Vorstellung von demselben betrachten und beides miteinander vergleichen; leider aber ist die Betrachtung des Dinges bereits seine Vorstellung, so dass man dazu gelangen würde, die Vorstellung mit sich selbst zu vergleichen, was natürlich keinen Sinn hat. Wohl kann man durch vergleichende Beobachtung Unabhängigkeiten feststellen, aber doch nur die Unabhängigkeit zwischen wirklichen Dingen, so z. B. zwischen dem Druck eines gesättigten Dampfes und seinem Volumen. Das wird dadurch ermöglicht, dass man jedes dieser Dinge für sich beobachten und dann die gewonnenen Resultate mit einander vergleichen kann. Ein entsprechendes Verhältnis zwischen dem Ding und seiner Vorstellung liegt jedoch nicht vor, da uns die Dinge nicht in doppelter Weise, sondern durchaus einfach gegeben sind. (Vgl. S. 206, 207.) Wir können also auch unter Voraussetzung der letztgenannten These nicht verstehen, wie es möglich ist, jemals die Wirklichkeit eines Gegenstandes festzustellen. Dass auch andere Schwierigkeiten hier auftreten, sei nur in Parenthese erwähnt. Es lässt sich nicht leugnen, dass ich mich selbst mit meinen Gedanken und Vorstellungen für wirklich halte. Um dahin zu gelangen, müsste ich also das Kunststück fertig bekommen, festzustellen, dass ich — von mir selbst unabhängig bin.

Man sieht, auf diesem Wege gelangen wir nicht dazu, die Schwierigkeit zu überwinden. Es ist eine innerlich widerspruchsvolle und daher unlösbare Aufgabe, ein Moment anzugeben, das das Wirkliche im Gegensatz zu dem für wirklich Geltenden charakterisiert, dabei aber die Tatsache begreiflich zu machen, dass wir das Wirkliche als solches erkennen. Diese letztere Tatsache verlangt, dass wir dasjenige, was das Wirkliche als solches auszeichnet, auch an ihm bemerken können, woraus denn umgekehrt folgt, dass

eben damit, dass wir es bemerken, die Wirklichkeit des Gegenstandes gesichert ist. Läge die Schwierigkeit nur in der Tatsache, dass unser Urteil in jedem einzelnen Falle möglicherweise falsch sein kann, dass wir also über Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit streng genommen nie völlig sicher sind, so würden wir diese Unvollkommenheit unserer Natur vielleicht bedauerlich finden, uns jedoch schliesslich damit abfinden; für uns liegt die Schwierigkeit jedoch weit tiefer, nämlich in der Frage, was denn mit der Wirklichkeit überhaupt gemeint ist, ohne in der Wirklichkeitsgeltung mit gedacht zu sein. — Ich meine nun, dass ein doppelter Ausweg aus der geschilderten Schwierigkeit möglich ist. Der erste besteht darin, dass wir uns bedingungslos zu der oben skizzierten Ansicht bekennen, dass Wirklichsein in der Tat nichts mehr ist als „mit Sicherheit für wirklich gelten". Diese Ansicht erscheint, wenn man sich näher mit ihr vertraut gemacht hat, keineswegs so paradox wie im ersten Moment. Man ist zunächst geneigt, die Wirklichkeitsgeltung als eine Art Widerschein des Wirklichseins anzusehen; wenn aber diese Auffassung uns in unentwirrbare Widersprüche verstrickt, so versuchen wir es vielleicht mit besserem Erfolg mit der entgegengesetzten, dass die Wirklichkeit der gleichsam nach einem Punkt reflektierte Widerschein zahlreicher Wirklichkeitsgeltungen sei. Die besonders achtunggebietende Stellung, die der Wirklichkeitsgedanke innerhalb des psychischen Geschehens einnimmt, würde dann im letzten Grunde darauf beruhen, dass zahllose Erfahrungen die unerschütterliche Überzeugung von der Eindeutigkeit der Wirklichkeit in uns haben heranreifen lassen. Die Konsequenzen dieser Anschauung wären ohne Zweifel äusserst tiefgreifend. Als einzige Aufgabe der Wissenschaft hätten wir die möglichst eingehende Beschreibung der Inhalte und ihrer Assoziationen anzusehen, da ja in dieser Sphäre alles Vorhandene enthalten wäre. Dieses unter allgemeinen Gesichtspunkten zu tun, wäre Sache der Philosophie, die unter anderem zu zeigen hätte, wie auf Grund des vorhandenen Inhaltsmaterials

sowohl der objektive wie der subjektive Wirklichkeitszusammenhang sich bilden. Damit könnte denn das alte Problem des Verhältnisses zwischen Geist und Materie in neuem Gewande seiner Lösung zugeführt worden. Aufgabe der Spezialwissenschaften wäre es dann, das Wirkliche einer genaueren Betrachtung zu unterziehen und zwar fiele das Objektive den Naturwissenschaften, das Subjektive den Geisteswissenschaften, die Durchdringung von Objektivem und Subjektivem den historisch-geographischen Wissenschaften zu. Die Wissenschaften von den Werten würde ich zu den psychologischen zählen, indem ich mich auf die Auffassung von EHRENFELS stütze, der zufolge der Ursprung der Werte in den tatsächlich auftretenden Begehrungen liegt („Ein Wert ist dasjenige, was, wenn es nicht vorhanden ist, begehrt wird"). Während also der Philosophie die Aufgabe verbliebe, die man ihr eigentlich stets zugewiesen hat, den letzten Grund des Wirklichen (nach unserer Auffassung Inhalte und Assoziationsformen) zu untersuchen, wäre es Sache der übrigen Wissenschaften, das Wirkliche zu erforschen. Weiter sieht man, dass die Psychologie nicht nur wie die Naturwissenschaften, ihre letzte Begründung durch die Philosophie erhalten, sondern auch weiterhin in Berührung mit ihr bleiben würde, wodurch das traditionelle Verhältnis dieser beiden Wissenschaften, das sich erst in der letzten Zeit gelockert hat, seine Rechtfertigung erfahren würde. — Eine weitere Verfolgung dieser Gesichtspunkte würde uns an dieser Stelle zu weit führen.

Wer mit der hier skizzierten Anschauung, die ich nicht geradezu als unvermeidliche Konsequenz meiner früheren Erörterungen hinstellen möchte, nicht einverstanden ist, sondern in dem Wirklichsein ein Moment erblicken will, das in dem W-Vorgang, wie wir ihn beschrieben haben, d. h. in der speziellen Assoziation von Inhalten nicht enthalten ist, dem böte sich vielleicht noch ein anderer Ausweg aus der oben geschilderten Schwierigkeit. Wenn es nämlich auch, wie wir gezeigt haben, unmöglich ist, das unterscheidende

Moment anzugeben und vorzuzeigen, so könnte es dennoch erlebt werden, jedoch so, dass es sich der nachträglichen Reflexion entzieht, es wäre mit anderen Worten denkbar, dass wir im W-Vorgang etwas erfahren, das durch keine noch so genaue Zergliederung desselben nachzuweisen wäre. Die Frage, ob in B Bestimmungen enthalten seien, die in A nicht enthalten sind, wäre dann zu bejahen, doch würde man den Versuch einer Fixierung dieser Bestimmungen als aussichtslos aufgeben. Wir wollen uns genauer ausdrücken. Der Standpunkt des forschenden Psychologen ist ein anderer als der des erlebenden Menschen. Um über psychologische Vorgänge nachzudenken, müssen wir uns gleichsam aus ihnen hinausversetzen, ihnen entschlüpfen. Ein intuitives Erfassen der inneren Vorgänge ist — darüber sind wir uns seit KANT wohl einig — nicht möglich; wohl können wir den Ablauf der psychischen Erscheinungen beobachten, wir können sehen, wie Vorstellungen auftauchen und verschwinden, sich vereinigen und trennen, aber dieses Sehen ist etwas anderes als das Auftauchen, Verschwinden, sich Vereinigen und Trennen selbst. Der Standort, den wir einnehmen, ist notwendig ein äusserer; was wir von ihm aus beobachten, ist daher dem Erlebnis selbst nicht völlig gleichwertig. Diese Tatsache setzt den Wert psychologischer Erkenntnisse vielleicht etwas herab, aber sie lässt sich nicht aus der Welt schaffen. Ein Bild mag noch deutlicher machen, was wir meinen. Einem Chemiker kann die Entstehung eines neuen, ihm unbekannten Körpers durch eine Anzahl von Gleichungen mit mathematischer Genauigkeit beschrieben werden, derart, dass er eine lückenlose Erkenntnis von der Entstehung und der Zusammensetzung des fraglichen Körpers gewinnt. Aber trotzdem ist er nicht imstande, von dem Aussehen und der physikalischen Beschaffenheit des Körpers sich daraufhin eine sichere Vorstellung zu machen. Sobald er den Körper sieht, ist ihm dieser doch etwas Neues, etwas anderes als die Gesamtheit der nach bestimmten Gesetzen verbundenen Stoffe. Ähnlich ist es mit psychischen Erscheinungen und ihrer Be-

obachtung. Die Beobachtung gibt uns zwar darüber Auskunft, welche Elemente in Aktion treten und von welcher Art die Aktion ist, aber das Resultat des ganzen Vorganges lernen wir doch erst kennen, wenn wir es erleben. Behauptet z. B. jemand, ein Komplex entstehe, indem zwei oder mehr Vorstellungen, die gleichzeitig bewusst sind, sich vereinigen, so ist damit alles gesagt, was wir von dem Vorgang in der Reflexion zu erfassen vermögen, aber trotzdem würde niemand auf Grund dieser Erklärung wissen, was ein Komplex ist, wenn er ihn nicht selber bildet. So ist jede psychologische Beschreibung eigentlich nichts anderes als ein nicht misszuverstehender Hinweis auf das Erleben dessen, der die Beschreibung liefert und eine Aufforderung zum Nacherleben, gerichtet an den, der die Beschreibung hört. In gleicher Weise könnte man versucht sein, auch die Theorie des Fürwirklichhaltens einzuschätzen. Mögen wir noch so genau die Vorgänge beschreiben, die dieses Phänomen ausmachen, so könnte doch noch ein anderes in ihm enthalten sein, das nur im Erleben, nicht in der nachkonstruierenden Reflexion erfasst werden kann. Der letzte Sinn des Wirklichkeitsgedankens wäre dann nicht zu erkennen, nicht aus der Beschaffenheit des psychologischen Vorganges abzuleiten. Wie eindringend auch die Wissnschaft die Vorgänge analysieren mag, zwischen ihr und dem Leben bleibt eine Kluft, die, wie die Sachen einmal liegen, nie völlig ausgefüllt werden kann.

Der Streit um die psychologische Vernunftkritik.[1]

Die Fries'sche Schule und ihre Gegner.

Von **Otto Meyerhof, Berlin.**

Inhaltsangabe:

I. Die „kritische Methode" nach Leonard Nelson.
1. Einleitung.
2. Der Beweis dient nicht zur Begründung der metaphysischen Grundsätze.
3. Auffindung der Grundsätze durch Abstraktion, Begründung durch Deduktion.
4. „Wahrheit" der Erkenntnis.
5. Begründung der Metaphysik durch Kant und Fries.
6. Nelsons Schema zur „philosophischen Archäologie".

II. „Der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes" von Ernst Cassirer.
1. Aufzeigung der Missverständnisse Cassirers.
Auf Grund dieser Missverständnisse folgert er:
2. Die Nelsonsche Lehre entspreche der Common sense Philosophie des Schotten.
3. Sie entferne sich von Kant.
Widerlegung der sachlichen Einwände:
4. Gegen die „unmittelbare Erkenntnis."
5. Gegen die Unzulänglichkeit empirischer Kritik.
6. Gegen die Unmöglichkeit einer Erkenntnistheorie.
7. Die Missverständnisse Cassirers sind der Grund für die Verurteilung der „Fries'schen Schule" durch ihn selbst und andere.

I.

1. KANT machte die grundlegende Entdeckung, dass der Aufstellung des Systems der synthetischen Urteile a priori aus reinen Begriffen eine Untersuchung der Vernunft hinsichtlich ihres Vermögens zur philosophischen Wahrheit vorangehen müsse, da nur so über die Gültigkeit des Systems der Metaphysik, d. h. der synthetischen Urteile a priori aus reinen Begriffen, etwas Genaues ausgemacht werden könnte. Aber welche Methode soll diese Untersuchung, „die Kritik", selbst befolgen, soll sie empirisch oder rational sein? Bei der Beantwortung dieser erkenntniskritischen Grundfrage

[1]) Der Herausgeber der Vierteljahrsschrift nimmt die vorliegende Polemik auf zur Orientierung ihrer Leser, ohne nach einer Seite Partei ergreifen zu wollen.

trennten sich bereits die Wege der nachkantischen Schulen. Die grosse Mehrzahl der Nachfolger KANTS folgte der zuerst von FICHTE vertretenen Ansicht, dass die Kritik als Erkenntnis der Metaphysik, d. h. einer Erkenntnis a priori, als solche selbst a priori sein müsse, dass mithin ihre Verfahrungsart nicht empirisch, sondern rational sei.

Diese Entscheidung wurde von KUNO FISCHER in seiner Prorektoratsrede 1862: „die beiden Kantischen Schulen in Jena" endgültig sanktioniert[1]), und ist seitdem ohne weitere Prüfung fast allseitig angenommen worden. Zu den wenigen Schülern KANTS, die die Apriorität der Kritik bestritten und sie für eine empirisch-psychologische Wissenschaft erklärten, gehörte JAKOB FRIEDRICH FRIES (1773—1843). Seine Vernunftkritik wie die Arbeiten seines Schülers ERNST FRIEDRICH APELT sind zu ihrer Zeit wenig beachtet worden und bald völlig der Vergessenheit anheim gefallen. Neuerdings — ein Jahrhundert nach dem Erscheinen von FRIES' Kritik der Vernunft — ist nun ein Kreis philosophischer Forscher eifrig bemüht, die FRIES'sche Philosophie aus ihrem langen Winterschlaf zu erwecken und die Anerkennung der Mitwelt für sie zu fordern. Schon die Tatsache, dass diese Männer aus der hundertjährigen Nichtbeachtung der Lehre nicht die Konsequenz auf ihre Unrichtigkeit gezogen, sondern vielmehr an die Wiederbelebung derselben eine solche Summe von Fleiss und Arbeit gesetzt haben, wie sie in den „Abhandlungen der FRIES'schen Schule"[2]) vorliegt, sollte allein ein grosses Interesse bei den philosophischen Fachgenossen erwecken. Um so bedauerlicher ist es, dass das Unternehmen bisher wenig Beachtung und noch weniger Anklang gefunden hat. Eine besonders absprechende Kritik desselben, von ERNST CASSIRER herrührend, soll uns in folgendem noch beschäftigen und wird uns den Nachweis gestatten, dass die

[1]) „Was a priori ist, kann nicht a posteriori erkannt werden."

[2]) Abhandlungen der FRIES'schen Schule. Neue Folge. Herausgegeben von GERHARD HESSENBERG, KARL KAISER u. LEONARD NELSON. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. Erster Band 1906 XII u. 778. Zweiter Band 1907, Heft 1 u. 2.

ungünstige Aufnahme der Abhandlungen sich grossenteils aus einer missverständlichen Auffassung ihrer Grundgedanken erklärt.

2. Mit einer Untersuchung über die „kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie" leitet LEONARD NELSON gleichsam programmatisch die Reihe der Abhandlungen ein: In der Philosophie müssen wir allen fertigen Prinzipien mit Misstrauen begegnen. Entscheidend für ihre Gültigkeit ist allein die richtige Methode ihrer Begründung. Wie steht es nun um die Methode der Philosophie, die seit KANT den Namen der „kritischen Methode" führt? Ihre erste Frage, die nach der Apriorität oder Aposteriorität der Kritik geht, wird von den „Neukantianern" zugunsten des a priori entschieden. Sie setzen dabei voraus, dass die Kritik die philosophischen Grundsätze zu beweisen habe, folglich den Grund derselben in sich enthalte; da aber Grund und Folge der Modalität nach stets gleichartig seien, verlange das aprioristische System der Metaphysik eine aprioristische Kritik. Dies führt jedoch dazu, dass die Urteile a priori, die den Inhalt der Kritik bilden, zu ihrer Gültigkeit einer Begründung in einer Kritik zweiter Ordnung bedürfen, die selbst wiederum durch eine dritte begründet werden müsste. Der so entstehende unendliche Regressus in der Begründung ist nur dadurch zu unterbrechen, dass man den letzten Grund nicht mehr innerhalb der Erkenntnis, sondern ausserhalb derselben, in einem Sein oder Sollen sucht, ein Schluss, der tatsächlich von manchen gezogen ist, der aber dadurch, dass er den Standpunkt der Immanenz aller Erkenntnis verlässt, geradeswegs zum Dogmatismus zurückführt. Die andere Konsequenz aus der logischen Abhängigkeit des Systems der Metaphysik von der Kritik wird durch den Psychologismus verkörpert. Sie lautet dahin, dass die Metaphysik selbst eine empirische Wissenschaft sein müsse, da ihr Grund, die Kritik, empirisch sei. Empirische Metaphysik aber ist eine contradictio in adjecto, und so führt dieser Standpunkt in seiner Konsequenz zum Empirismus, zur Leugnung aller Metaphysik.

Aus dieser Darlegung folgt, dass eine Kritik, die die philosophischen Grundsätze zu beweisen hätte, weder a priori noch a posteriori sein dürfte, dass sie mithin unmöglich ist. Gibt es also überhaupt eine Kritik, so kann sie nicht die Aufgabe haben, die metaphysischen Wahrheiten zu beweisen. Und das ist in der Tat der Fall. Der Beweis nämlich dient zur Begründung abgeleiteter Sätze, indem er sie auf ihre Voraussetzungen, und diese selbst wieder auf höhere zurückführt. Schliesslich aber führt dieser Regress auf gewisse höchste Prinzipien, die aus keinem Urteil weiter ableitbar sind und daher einer anderen Begründung bedürfen. Für die Aussagen der Wahrnehmung und die mathematischen Axiome bietet sich da die Demonstration in der Anschauung, die blosse Aufzeigung der unmittelbaren Erkenntnis, die im Urteil ausgedrückt wird.

3. Die philosophischen Urteile aber führen auf keine Anschauung; die in ihnen ausgesprochene Erkenntnis kommt uns niemals unmittelbar, sondern nie anders als mittels der Grundsätze selbst zum Bewusstsein. Bei dem Mangel an Evidenz, der deshalb der philosophischen Erkenntnis eigentümlich ist, reicht die blosse Auffindung der Grundsätze zu ihrer Gültigkeit und Glaubhaftmachung nicht hin. Ihre Auffindung selbst geschieht am einfachsten durch die Abstraktion aus solchen Erfahrungsurteilen, die allgemein als richtig anerkannt werden. Die so gefundenen Prinzipien bleiben indes doch in Sicherheit und Vollständigkeit von den zum Ausgangspunkt gewählten Tatsachen abhängig, und ihr Charakter als Grundsätze ist durch nichts verbürgt. Gibt also die Abstraktion immerhin auf das quid facti der Grundsätze Bescheid, so erweist sie sich doch als unzulänglich für die Beantwortung des quid juris. Zu diesem Zweck bedürfen die Grundsätze einer — von der Abstraktion völlig getrennten — Begründung, einer Deduktion im kantischen Sprachgebrauch.

Die Begründung eines synthetischen Urteils ist allgemein die Aufzeigung seines Grundes ausserhalb des Begriffs

seines Subjektes. Welches aber ist der Grund der metaphysischen Grundurteile? In ihnen selbst kann dieser Grund nicht liegen, denn dann wären sie ja analytisch; in der Anschauung liegt der Grund auch nicht, denn die Einheit und Notwendigkeit, die in den Grundsätzen ausgesprochen wird, ist in keiner Anschauung gegeben. Es muss daher eine besondere „nicht-anschauliche unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft" geben, die allen metaphysischen Urteilen zugrunde liegt, die aber wegen ihrer ursprünglichen Dunkelheit nur künstlich ans Licht gezogen werden kann.

In der Aufdeckung dieser unmittelbaren Erkenntnis besteht die Deduktion der Grundsätze. Da die Erkenntnis selbst — abgesehen von ihrem Gegenstand — eine innere Geistestätigkeit ist, so kann ihre Auffindung nur mit Hilfe der Selbstbeobachtung geschehen und gehört in den Bereich der empirischen Psychologie. Jedoch ist die blosse Selbstbeobachtung für die Deduktion noch nicht hinreichend. Sie liefert nur die empirischen Daten für die Konstruktion einer Theorie der Vernunft, die durch Induktion aus der Beobachtung nach Art einer physikalischen Theorie gebildet wird. Aus dieser Theorie erst lässt sich der Nachweis führen, welche Sätze ihren Ursprung in der unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft haben und daher philosophische Grundsätze sind. Dass aber ein Satz, dessen Ursprung in reiner Vernunft und dessen Charakter als Grundsatz so erwiesen worden ist, als solcher auch wahr ist, dessen versichert uns nur das Selbstvertrauen der Vernunft in die Wahrheit ihrer unmittelbaren Erkenntnis. Dieses Selbstvertrauen tut materiell zur Erkenntnis der philosophischen Prinzipien nichts hinzu, noch hat es auf ihre Bildung im einzelnen irgend welchen Einfluss. Erst wenn sie gebildet und aus der Theorie der Vernunft als Grundsätze erwiesen worden sind, erhebt das Selbstvertrauen der Vernunft für sie den Anspruch, als unmittelbare Vernunfterkenntnisse auch schlechthin wahr zu sein.

Damit ist die Deduktion der Grundsätze vollendet. Die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis aus reiner Vernunft kann, wie die aller unmittelbaren Erkenntnis, nicht mehr durch irgend eine höhere Erkenntnis bestätigt werden. Wer der eigenen Vernunft misstraut, kann von dem Philosophen keine Beschwichtigung seines Zweifels erwarten, sondern allein vom Psychiater!

4. Nimmermehr darf das Kriterium für die Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis in einer Vergleichung mit dem Gegenstande gesucht werden, dem sie entsprechen soll. Zu diesem Zwecke müsste man aus der Erkenntnis heraustreten, und den von ihr losgelösten Gegenstand neben sie stellen können. Aber der Gegenstand ist uns nur in einer Erkenntnis, und eine Erkenntnis nur mit einem Gegenstand gegeben. Das Erkennen ist eine unauflösliche Qualität aus innerer Erfahrung; es gibt daher keine Theorie der Möglichkeit des Erkennens, keine Erkenntnistheorie im heutigen Sinne des Wortes!

Aber berauben wir uns dadurch nicht überhaupt jedes Kriteriums für die Wahrheit unserer Behauptungen? Keineswegs. Allerdings die „transzendentale Wahrheit" der unmittelbaren Erkenntnis, ihre Beziehung auf einen Gegenstand, ist objektiv nicht beweisbar (jedoch deshalb noch nicht zu verneinen!). Aber sie interessiert uns auch nicht in der Wissenschaft und im gemeinen Leben; denn hier ist es uns nur um die empirische Wahrheit unserer im Urteil ausgesprochenen Erkenntnis zu tun, und für sie ist eine Begründung sehr wohl möglich. Alle Urteile sind Akte der Reflexion, des Verstandes, der ein an sich gänzlich leeres analytisches Vermögen ist, zur Wiederholung unserer Erkenntnis in der Form des Urteils. Aller Gehalt fliesst ihm aus der unmittelbaren Erkenntnis zu, er selbst gibt der ursprünglichen Synthesis der Vernunft nur die ihm eigentümliche logische Formung. Daraus folgt, dass ein Urteil wahr ist, sofern ihm eine unmittelbare Erkenntnis entspricht, falsch, wenn es keinen Grund in einer solchen findet. Der Irrtum ist deshalb nur

möglich für den Verstand und erklärt sich durch die Willkürlichkeit, mit der die Vorstellungen im Denken verknüpft werden. Trotz dieser Irrtumsmöglichkeit aber ist die Erkenntnis durch Denken der unmittelbaren Erkenntnis weit überlegen. Der Verstand erhebt sich über die Vernunft, indem er die philosophische Erkenntnis, das für sich dunkle Eigentum der Vernunft, zur deutlichen begrifflichen Auffassung in Urteilen vor das Bewusstsein bringt. Und darin allein besteht die Aufgabe der philosophischen Wissenschaft: Dem Verstande zum irrtumsfreien Ausspruch der reinen Vernunfterkenntnis zu verhelfen.

5. Diese hier dargestellte FRIES'sche Deduktion der synthetischen Grundsätze ermöglicht die Verbindung einer empirisch-psychologischen Kritik mit einem rationalen System der Metaphysik dadurch, dass sie selbst nicht den Grund der metaphysischen Urteile enthält, sondern ihn nur als in der unmittelbaren Vernunfterkenntnis vorhanden aufweist. Dieser Grund ist zwar, wie die aus ihm entspringenden synthetischen Grundsätze, selbst a priori. Die Aufweisung dieses Grundes, d. i. die Kritik, braucht aber mit dem Grunde selbst der Modalität nach keineswegs gleichartig, braucht nicht a priori zu sein.

KANT unterschied den Verstand nicht deutlich von der „unmittelbar-erkennenden" Vernunft, weil er seine Leerheit und Unselbständigkeit übersah. Daher gewinnt es bei ihm den Anschein, als könne sich das Denken seine synthetischen Prinzipien selbst erzeugen. So konnte er den Parallelismus von Kategorieen und Urteilsformen nicht erklären, da er nicht zu ihrem gemeinsamen Grunde, der ursprünglichen Vernunfterkenntnis, durchdrang. Auch blieb er ganz bei der Reflexion (im Sinne FRIES') stehen, wenn er die Grundsätze a priori einem Beweise unterwarf, einem nur innerhalb der mittelbaren Erkenntnis geltenden Verfahren der Urteilsbegründung. War dieser von ihm versuchte „transzendentale Beweis" schon immerhin nichts anderes als eine versteckte Deduktion, so führte er diese doch, da er die unmittelbare

Erkenntnis der Vernunft nicht kannte, aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung, das nicht den Grund der Sätze, sondern nur eine analytische Beziehung zu ihnen enthält. Durch die Bestimmung des Begriffs der Erfahrung wird dieser Nachweis zu einem Zirkel für die wissenschaftlichen Grundsätze und ist vollends unzureichend für die in keiner Erfahrung gegebenen transzendentalen Ideen, die einzig durch das unkritische Prinzip des Primats der praktischen Vernunft ihre nachträgliche Rechtfertigung erfahren. Dem gegenüber gestattet FRIES das Prinzip des Selbstvertrauens der Vernunft, den Ideen die gleiche Objektivität wie den Grundsätzen einzuräumen, und er zeigt aus der Theorie der Vernunft, dass Ideen und Grundsätze, Glauben und Wissen nichts anderes als die verschiedenen Auffassungsweisen ein und derselben Welt von zwei getrennten Standpunkten aus sind.

Das bei KANT im Hintergrund seiner Untersuchungen schlummernde Vorurteil von der Allgenugsamkeit des Beweises hat nach NELSON der ganzen nachkantischen Philosophie ihr Gepräge gegeben. Sie bewies aus der Kritik die Metaphysik, weil sie ein anderes Begründungsverfahren nicht kannte. Der zweideutige Ausdruck, die Kritik sei eine „transzendentale Erkenntnis", der für KANT bedeutete, dass der Gegenstand der Kritik eine rationale Erkenntnis sei, führte sie dazu, den Inhalt der Kritik selbst für rational zu halten.

6. Wie sehr die FRIES'sche Entdeckung der unmittelbaren Vernunfterkenntnis imstande sei, den Streit der philosophischen Schulen zu schlichten, zeigt NELSON durch ein Schema, das einen Gedanken KANT's zur Ausführung bringt: „Ob sich ein Schema zu der Geschichte der Philosophie a priori entwerfen lasse . . ." „Ja, . . . Eine philosophische Geschichte der Philosophie ist selber nicht historisch oder empirisch, sondern rational, d. i. a priori möglich. Denn, ob sie gleich Fakta der Vernunft aufstellt, so entlehnt sie solche nicht von der Geschichtserzählung, sondern sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philo-

sophische Archäologie"[1]). Für die in der Geschichte der Philosophie immer wiederkehrenden methodischen Hauptrichtungen dienen nach NELSON als Voraussetzungen: erstens drei tatsächliche

a) wir besitzen Metaphysik;

b) unsere Anschauung ist sinnlich;

c) die reflektierte Erkenntnis ist mittelbar;

und zweitens eine dogmatische

d) alle Erkenntnis ist entweder Anschauung oder Reflexion.

Aus der Verbindung der dogmatischen Prämisse mit je zwei tatsächlichen entspringen die drei fehlerhaften philosophischen Richtungen:

Aus a, b, d folgt als Konsequenz: die Metaphysik entspringt aus der Reflexion; logischer Dogmatismus.

Aus a, c, d: Wir besitzen intellektuelle Anschauung; Mystizismus;

Aus b, c, d: Wir besitzen keine Metaphysik: Empirismus.

Dagegen aus der Verbindung der drei tatsächlichen Prämissen a, b, c miteinander ergibt sich die richtige Konsequenz: die Metaphysik entspringt aus nicht-anschaulicher, unmittelbarer Erkenntnis: Kritizismus.

II.

1. Gegen die hier skizzierten Ausführungen NELSON's zur kritischen Methode hat ein Vertreter der in den Abhandlungen heftig befehdeten Neukantianer, ERNST CASSIRER, in einer längeren Schrift Stellung genommen, die als erste der von H. COHEN und P. NATORP herausgegebenen „Philosophischen Arbeiten" unter dem Titel „der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes" erschienen ist. Er sucht darin zu beweisen, dass die von NELSON dargestellte „kritische Methode" nichts anderes sei als die Common sense-Philosophie der schottischen Schule, deren Fehlerhaftigkeit KANT aufs exakteste nachgewiesen habe, ohne dass NELSON ein neues Argument für sie vorbrächte. Fragen wir, wie CASSIRER zu dieser Ansicht kommt, so müssen wir zunächst feststellen, dass das von ihm gegebene Referat der NELSON'schen Aufsätze von dem unsern sehr stark abweicht; und da seine Darstellung eine grosse Reihe von Fehlern der FRIES-NELSON'schen Lehre involviert, die ihr in unserer Wiedergabe fehlen,

[1]) KANT, Lose Blätter. Heft II S. 278, 286, vergl. NELSON „Abhandlungen" Bd. I, S. 55ff.

so kommen wir zu der Behauptung, dass er die Nelson'schen Ausführungen grossenteils missverstanden hat[1]).

In der Cassirer'schen Darstellung fällt sofort auf, dass er das Wesen der Fries'schen Deduktion nicht richtig erfasst hat; er hält sie für eine Art der Selbstbeobachtung, also für ein demonstratives Verfahren, indes nach Nelson die Deduktion zwar durch die Selbstbeobachtung eingeleitet, aber durch die Theorie der Vernunft ausgeführt werden soll, die bezeichnenderweise von Cassirer in der ganzen Abhandlung mit keinem Worte erwähnt wird. Cassirer S. 17: „Neben der Berufung auf die tatsächliche Anwendung des Kausalprinzips aber bleibt Nelson kein anderer Weg als der der unmittelbaren Selbstbeobachtung übrig, und auf ihn werden wir dann auch zur Ergänzung des anfänglichen regressiven Verfahrens fort und fort verwiesen". (Ferner S. 7, 19 u. a.) Aber auch den grundlegenden Gegensatz von Abstraktion und Deduktion, von Auffindung und Begründung der Grundsätze, übersieht Cassirer; das nur vorbereitende Verfahren der Abstraktion fasst er als endgültig auf und reiht ihr dementsprechend die Deduktion ohne Erklärung als ein unwesentliches Anhängsel an. So sagt er in seinem Referate: „Es gibt keine andere Bewährung eines Grundsatzes, als indem wir dartun, dass er in allen unseren empirischen Urteilen in tatsächlichem Gebrauch ist" (S. 3, 4). „Es ist demnach klar, dass die letzten Ergebnisse dieser Philosophie von jenen ersten Zugeständnissen, die wir der naiven Vorstellung entnommen haben, ihrem Werte nach abhängig bleiben" (S. 5).

Man vergleiche dazu, was Nelson hiervon sagt: „Da dies Verfahren (die Abstraktion) kein Beweis, überhaupt keine objektive Begründung, sondern nur eine subjektive Berufung ad hominem ist, so bleiben wir mit seinen Resultaten immer von jenen ersten Zugeständnissen abhängig, die doch selbst erst durch die gefundenen Prinzipien ihre objektive Begründung erhalten." (Abhdlg. S. 11.) Hieraus zieht er in längerer Erörterung den Schluss, dass zu dem Nachweis, ob ein Satz wirklich ein Grundsatz ist, das regressive Verfahren der Abstraktion für sich nicht hinreicht. Er bedient sich als Beispiel des Energieprinzips, und zeigt daran, dass es sich zwar aus der faktischen Unmöglichkeit des perpetuum mobile abstrahieren, nimmermehr aber begründen lasse. Es bedarf daher einer anderen Rechtfertigung seiner Gültigkeit. „Durch Erfahrung können wir ein derartiges Prinzip nicht beweisen, a priori beweisbar ist es aber ebenso wenig, sofern es wirklich ein Grundsatz ist. Wodurch sollen wir es denn aber als solchen beglaubigen und es schützen, wenn sich der Zweifel dagegen kehrt?" (Abhdlg. S. 13). Die schliessliche Antwort auf diese Frage gibt Nelson durch die Deduktion. Was aber schreibt Cassirer (S. 21, nach dem Zitat dieser Stelle): „Ich gestehe offen, dass ich die Antwort auf diese Frage, so begierig ich nach ihr gesucht habe, an keiner Stelle der Nelson-schen Schrift zu entdecken vermochte". Das darf nicht wundernehmen,

[1]) Diese Ansicht wird durch zwei Entgegnungen bestätigt, die in dem soeben erschienenen 2. Heft des 2. Bandes der „Abhandlungen" gegen den Cassirer'schen Angriff veröffentlicht sind. „Kritik und System in Mathemathik und Philosophie" von Gerhard Hessenberg. 2. Teil. „Das gute, klare Recht der Freunde der anthropologischen Vernunftkritik" verteidigt gegen Ernst Cassirer von Kurt Grelling. Wenn unsere Darstellung auch diesen bis in die feinsten Einzelheiten gehenden Untersuchungen nicht folgt, so stimmen wir doch in den Resultaten durchaus mit der dort gegebenen Widerlegung Cassirer's überein.

wenn man sieht, wie CASSIRER die Ergänzung des regressiven Verfahrens durch Deduktion und Demonstration, und wie er diese beiden selbst auffasst. Von der Demonstration sagt er (angeblich nach NELSON): „So haben wir alle geometrischen Sätze begründet, wenn wir sie auf die Axiome der Geometrie und damit auf einen von der Willkür des Urteilens unabhängigen Grund zurückgeführt haben." (S. 21.) Jeder, der sich ein weniges mit den neueren mathematischen Bestrebungen der Nicht-euklidischen Geometrie bekannt gemacht hat, wird uns darin beistimmen, dass die geometrischen Axiome von der Willkür des Urteilens abhängig sind, was NELSON übrigens auch in einigen späteren Aufsätzen ausführlich nachweist. Besteht aber etwa die Demonstration der mathematischen Sätze nach NELSON in ihrer Zurückführung auf die Axiome? Keineswegs. Vielmehr steigt man nach ihm durch regressive Zergliederung der Beweise allmählich zu den Axiomen der Geometrie auf, die als die obersten Urteile, d. h. als höchste mittelbare Erkenntnis, allen mathematischen Lehrsätzen zugrunde liegen. Die Demonstration aber führt erst diese Axiome selbst — die mittelbare Erkenntnis — auf einen von der Willkür des Urteilens unabhängigen Grund — eine unmittelbare Erkenntnis — zurück. Dies ist hier die reine mathematische Anschauung. Nur was in ihr demonstriert worden ist, kann als ein in unserem Raume gültiges Axiom angesehen werden.

Damit sind wir schon auf ein weiteres Missverständnis CASSIRER's gekommen; er verkennt nämlich die Natur der unmittelbaren Erkenntnis, verwechselt sie bald mit der mittelbaren Erkenntnis im Urteil, bald allgemein mit dem Bewusstsein. Die Unmittelbarkeit hält er für unmittelbare Gewissheit, und so wird schliesslich aus der unmittelbaren, nicht anschaulichen Erkenntnis der reinen Vernunft ein unmittelbar gewisses (also doch wohl anschauliches?) Bewusstsein von Erkenntnissen. So spricht er von „den metaphysischen Grundsätzen, die sich weder durch einen Beweis noch auch in einer direkten Anschauung beglaubigen lassen sollen, die aber dennoch, wenn sie kraft der Reflexion einmal zu deutlichem Bewusstsein erhoben worden sind, nicht minder gewiss und unmittelbar evident sein sollen". (S. 21f.) Ferner (S. 28): „ihm (NELSON) ist ein Urteil wahr und notwendig, wenn es von jedem denkenden Subjekt kraft seiner psychischen Verfassung hingenommen und anerkannt werden muss." Es braucht wohl nicht noch einmal hervorgehoben zu werden, dass jedes Urteil zu seiner Geltung nach NELSON einer Begründung durch Zurückführung auf unmittelbare Erkenntnis bedarf. Am klarsten geht aber die oben gekennzeichnete Verwechselung aus einem Fichtezitat hervor, das CASSIRER am Schluss seines Aufsatzes NELSON entgegenhält: „. . . Wer (somit) hintritt und sagt: mir ist das unmittelbare Tatsache des Bewusstseins, der beweist gerade durch diese Art der Begründung, dass es für ihn nicht wahr ist, . . . dass er die ganze Sache nur vom Hörensagen, nur aus seinem Katechismus hat." (S. 34.) Dieses Missverständnis berührt um so merkwürdiger, als NELSON in der von CASSIRER angegriffenen Arbeit COHEN bereits der gleichen Verwechslung von unmittelbarer Erkenntnis und Bewusstsein in einem Referat über FRIES geziehen hatte (Abhandlungen Bd. I, S. 83).

Mit diesen falschen Auffassungen ist die Reihe der CASSIRER'schen Irrtümer in der Darstellung des NELSON'schen Verfahrens keineswegs erschöpft. Nur einer sei noch erwähnt: Während NELSON der unmittelbaren Erkenntnis (wofern sie nur wirklich als solche erwiesen ist) die Möglichkeit der Falschheit und des Irrtums bestreitet, weil sie höchste Instanz alles Fürwahrhaltens ist, der Massstab, an dem sich erst die Gültigkeit der mittelbaren Erkenntnis bemessen lässt, bezieht CASSIRER den Anspruch dieser

Irrtumslosigkeit auf die von Nelson befolgte kritische Methode, die sich demnach durch ein unerhörtes Machtwort ihre eigene Unfehlbarkeit verbürgt hätte. „Haben wir die Notwendigkeit einer solchen unmittelbaren Erkenntnis einmal eingesehen, so haben wir damit den Archimedischen Punkt entdeckt, von dem alle Philosophie fortan ihren Ausgang nehmen kann. Jetzt brauchen wir keine Schwierigkeit mehr zu fürchten, da wir gegen alle Einwände, die sich gegen unsere Methode erheben können, von vornherein gerüstet sind." (S. 5.)

2. Wir mussten diese Missverständnisse etwas weitläufig auseinandersetzen, weil ohne sie die meisten Argumente Cassirers nicht verständlich sein würden. Es ist nicht verwunderlich, dass er seinem Referate einen Erleichterungsseufzer nachsendet, das Faustwort variierend: „das also war des Pudels Kern". Eine Lehre, die mit so grossen Versprechungen auftrat, hat nur einen so kärglichen, von durchsichtigen Fehlern zeugenden Inhalt: „Wir waren bisher der Meinung, dass die Philosophie, dass insbesondere die Erkenntniskritik die Aufgabe hätte, an Stelle des blinden Glaubens die Rechtfertigung der Prinzipien zu setzen, dass sie nicht nur die tatsächliche empirische Anwendung der logischen Grundsätze aufzuweisen, sondern auch deren Notwendigkeit und objektive Gültigkeit darzutun hätte." (S. 8). Dieser Mangel wird der neuen Lehre fort und fort vorgeworfen und bildet den Hauptgedanken der Cassirer'schen Argumentation. „Jetzt erweist es sich alsbald, wie zweideutig und fragwürdig die blosse Behauptung einer unmittelbaren, nicht weiter zu rechtfertigenden Erkenntnis aus reiner Vernunft ist" (S. 13); und schliesslich das Kantzitat, das Nelson entgegengehalten wird: „Wenn das eingeräumt wird . . . ., dass man synthetische Sätze, so evident sie auch sein mögen, «ohne Deduktion auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruches dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren, . . .»" (S. 19). Die Nelson'sche Deduktion, die Cassirer, wie schon gesagt, für blosse Selbstbeobachtung hält, sieht er — in dieser Auffassung allerdings mit vollem Recht — nicht als eine Deduktion „im kantischen Sinne" an. Einer solchen Lehre fehlt offenbar jedes Kriterium für die Wahrheit ihrer Erkenntnis. Man braucht nur ein wenig sich zu besinnen und über sich selbst zu grübeln, um alle philosophischen Wahrheiten in seinem Innern aufzufinden, wobei es keines andern Grundes für sie bedarf als dieses, dass man sie just in seinem Bewusstsein besitzt. Man beruft sich auf ein „psychisches Zwangsgefühl", eine „innere Stimme", „einen Instinkt", auf das Vertrauen zu seiner eigenen Vernunft, die einem diese Erkenntnis gäbe, indes jeder, der sie nicht hat, kurzerhand für einen Blödsinnigen erklärt wird. Was ist das für eine Philosophie, fragt Cassirer. Und er antwortet: es ist die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes", des common sense der schottischen Schule, deren Mängel und „dreiste Anmassungen" schon von Kant mit Recht an den Pranger gestellt sind, eine Behauptung, die Cassirer zum Ueberfluss aus seinem reichen Schatze historischer Kenntnisse mit einer ganzen Anzahl Zitate belegt. Die angeführten Kantstellen (S. 17, 19) beweisen allerdings zur Genüge die Fehlerhaftigkeit der schottischen Philosophie: aber für die uns beschäftigende Frage sind sie von keinerlei Belang. Wir glauben vielmehr durch die oben erörterten Missverständnisse Cassirers seine Auffassung, die Nelsonsche Lehre sei eine Neuauflage der common sense-Philosophie zwar verständlich gemacht, aber zugleich als völlig anhaltbar erwiesen zu haben.

3. Indes nimmt diese historische Erörterung nur den ersten Teil der Cassirerschen Arbeit ein. Ehe er sich zum zweiten Abschnitt, der sach-

lichen Kritik, wendet, berührt er noch kurz die Frage, ob sich die Nelsonsche Lehre als kantisch bezeichnen dürfe, und beantwortet sie mit einem runden Nein. Er nennt sie das gerade Widerspiel der kantischen Methode, sie hätte die Vernunftkritik um „ihr eigentliches Zentrum gebracht". Hier läuft ihm nun zwar wieder ein eigentümliches Missverständnis unter; nach ihm hätte NELSON KANTS transzendentalen Leitfaden zur Ableitung der Kategorien „verschmäht", während er doch mit FRIES gerade diesem kantischen Leitfaden durch eine Theorie der Vernunft seine Rechtfertigung und Stütze geben will[1]). Auch bestreitet CASSIRER, wie wir sahen, zu unrecht, dass die Friessche Lehre der kantischen Forderung Genüge täte: es müsse von jedem synthetischen Satze a priori „wo nicht ein Beweis, doch wenigstens eine Deduktion der Rechtmässigkeit seiner Behauptung unnachlässlich hinzugefügt werden" (S. 19). Anderseits ist wohl zuzugeben, dass sie grosse Abweichungen von der kantischen Kritik enthält, und darüber zu streiten, was deren „eigentliches Zentrum" ist, scheint uns eine sehr müssige Sache. Wird doch jeder KANTschüler dieses Zentrum in demjenigen sehen, in dem seine eigene Ueberzeugung am weitesten mit KANT übereinstimmt! Die historische Frage nach der Stellung der FRIES'schen Lehre wird in der oben erwähnten Arbeit EGGELINGS im allgemeinen dahin beantwortet, dass sie in den Resultaten KANT fast durchgängig folgt, in dem Verfahren der Kritik aber von ihm hauptsächlich darin abweicht, dass sie an Stelle einer rein logischen eine psychologische Begründung der metaphysischen Grundsätze durch eine Theorie der Vernunft versucht.

4. Auch unter den sachlichen Einwänden CASSIRERS, deren wir übrigens im Verlauf der Darstellung schon zum Teil Erwähnung getan haben, steht wieder die Frage nach der Rechtmässigkeit der unmittelbaren Erkenntnis oben an. Sollte es sich nicht, so fragt vielleicht mancher mit CASSIRER, auch bei dem Friesschen a priori nur um eine „innere Stimme" handeln, die jedes kritischen Anspruches auf Gültigkeit entbehrt, ein blosses Behaupten eines Faktums ohne alle Rechtfertigung, das, wie FICHTE sagt, bei jedem Menschen nur „der Eindruck von seiner Amme, seiner Wärterin, seinem Katechismus" ist? „Die 'exakte' psychologische Zergliederung sieht sich hier letzten Endes auf eine Instanz hingewiesen, auf die jegliche Art der Mystik sich von jeher berufen und auf die sie ihre Ansprüche gestützt hat" (C. S. 22).

Wie steht es nun in Wahrheit um die Natur von FRIES' unmittelbarer Erkenntnis? Hier ist zuerst zu bemerken, dass die Unmittelbarkeit nicht auf die Klarheit des Bewusstseins gehen soll, sondern auf den Ursprung der Erkenntnis. Es ist die ursprüngliche Synthesis, die allen Urteilen zugrunde liegt. Und die "Erkenntnis" ist nicht das „Bewusstsein um diese Erkenntnis". Bewusstsein ist vielmehr allgemein nur ein Zustand der Deutlichkeit von Vorstellungen, Erkenntnis aber ist eine innere Tätigkeit. So gibt es Bewusstsein ohne Erkenntnis im Traum, in dichtender Phantasie, wie Erkenntnis ohne gegenwärtiges oder abgesondertes Bewusstsein, und dies trifft gerade bei der philosophischen Erkenntnis zu, deren Behauptungen, wie z. B. das Kausalitätsgesetz, allen Erfahrungsurteilen zugrunde liegen, ohne doch für sich bewusst zu werden.

Als unmittelbare Erkenntnis bezeichnet FRIES die notwendige spontane Erkenntnistätigkeit der Vernunft, die der mittelbaren Erkenntnis des Verstandes im Urteil ihren Gehalt gibt. So hatten die Wahrnehmungsurteile

[1]) Vergl. EGGELING, KANT und FRIES. Abhandlungen der Friesschen Schule Bd. I. S. 210 u. a.

ihren Grund in der unmittelbaren Erkenntnis der Sinnesanschauung, die geometrischen Axiome in der reinen Anschauung des Raumes. Die synthetischen Urteile a priori der Metaphysik müssen ebenfalls einen Grund ausser sich haben, eben weil sie synthetisch sind. Dieser Grund kann, wie bei allen synthetischen Urteilen, nur eine unmittelbare Erkenntnis sein. Doch da nur Reflexion oder Anschauung in unser Bewusstsein füllen kann, die reine Vernunfterkenntnis aber weder das eine noch das andere ist, so bleibt sie für sich unbewusst, ursprünglich dunkel. Daher kann man auch die Grundsätze der Metaphysik nicht — wie die geometrischen Axiome mit der reinen Anschauung des Raumes — unmittelbar mit der ihnen zugrunde liegenden Erkenntnis vergleichen. Vielmehr bedarf es des Umweges der Deduktion, um die nicht-anschauliche unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft aufzufinden und dadurch die Grundsätze zu begründen.

Mit dieser Feststellung selbst aber ist doch die Begründung noch keineswegs beendet, wie Cassirer offenbar glaubt, sondern sie soll vielmehr erst beginnen. Denn jetzt ist die Frage, wie ich nun die einzelne bestimmte Vernunfterkenntnis finden kann, zu beantworten. Diese schwierige Arbeit soll mittels einer Theorie der Vernunft bewerkstelligt werden, die ihre Daten aus innerer Selbstbeobachtung findet. „Welchen Vorzug hat im methodischen Sinne die innere vor der äusseren Erfahrung"? fragt Cassirer (S. 22). Keinen; aber soll man deshalb die Fakta für die psychologische Theorie der Vernunft durch äussere Beobachtung gewinnen? Es ist klar, dass ein aus gültiger Theorie gefolgertes Resultat nicht einer beliebigen Suggestion oder Zwangsvorstellung gleich zu achten, sondern vollauf begründet ist. Die Frage geht hier also nur danach, ob es eine solche Theorie gibt, resp. ob die von Fries in seiner Vernunftkritik gegebene richtig ist. Das kann natürlich nur durch eine genaue Nachprüfung, nicht a priori entschieden werden. Haben wir aber erst einmal diese Theorie, so können wir aus ihr als unmittelbare Folgerung die Stelle jedes metaphysischen Satzes in der Vernunft finden; durch diese „transzendentale Topik" haben wir ihn dann begründet.

Das „Selbstvertrauen der Vernunft" spielt in dieses Verfahren gar nicht hinein. Es soll nur dasjenige, was als unmittelbare Erkenntnis, sei es der Anschauung, sei es der reinen Vernunft auf irgend eine Weise erwiesen worden ist, mit dem Stempel „wahr" versehen. Diese Wahrheit geht also nicht auf einzelne Erkenntnisse, sondern auf das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis. Daher ist auch der Verzicht auf dieses Selbstvertrauen für den Inhalt der Erkenntnis ohne Belang; nur verliert das Erkennen dadurch offenbar jeden Sinn, ja sogar seine Wortbedeutung. — Niemals dagegen behauptet die Fries-Nelson'sche Lehre die Wahrheit irgend welcher Urteile auf Grund des Faktums, dass ich sie besitze, sondern stellt vielmehr fest, dass jedes Urteil als mittelbare Erkenntnis dem Irrtum unterworfen ist. Es gilt vielmehr, bei der Möglichkeit des Irrtums doch die Gültigkeit der Erkenntnis überhaupt sicher zu stellen. Dies geschieht durch die Beziehung jedes Urteils auf eine zugrunde liegende unmittelbare Erkenntnis, die der Frage nach dem Grunde eines Urteils ein letztes Ziel setzt.

5. Cassirer wendet sich aber nicht nur gegen den Inhalt der psychologischen Kritik, sondern sucht schon vom methodischen Standpunkt aus ihre Unmöglichkeit zu beweisen. Er unterscheidet dabei zwei Fälle: Entweder wird das System auf die Kritik gegründet, dann sind seine Urteile von „gleichem logischen Range" wie die „Tatsachen-Wahrheiten" der Kritik. „Dieser Zusammenhang bleibt bestehen, gleichviel ob man annimmt, dass die Kritik die metaphysischen Sätze logisch zu beweisen oder dass sie sie nur zu „deduzieren" d. h. in unserer inneren Erfahrung als vorhanden aufzuweisen

habe" (S. 23). Mit diesem Satz sagt Cassirer unter Berufung auf Stellen des Nelson'schen Aufsatzes, das genaue Gegenteil von dem, was dieser zum Angelpunkt seiner ganzen Beweisführung gemacht und durch zahlreiche Argumente gestützt hat, dass nämlich die logische Abhängigkeit des Systems von der Kritik zwar beim Beweise, nicht aber bei der Deduktion bestehen bleibe. Indes setzt Cassirer noch eine andere Möglichkeit, dass „dem System" ein besonders selbständiges Machtbereich unabhängig von der „Kritik" zugestanden wird. Dies soll in die „dogmatische Ansicht von der Stellung und Bedeutung der Metaphysik" zurückführen (C. S. 23, 24). Da uns diese Unterscheidung gänzlich unverständlich geblieben ist (Machtbereich des Systems kann unserer Ansicht nach stets nur die Anwendung des Systems auf die Wissenschaften heissen!), so werden wir uns nur mit den Konsequenzen beschäftigen, die Cassirer aus seiner Darstellung gegen die empirische Kritik zieht. Im ersten Fall „ist die Sicherheit, die einem einzelnen philosophischen Grundsatz zukommt, von dem jeweiligen Stande, den die Kritik als empirische Wissenschaft erreicht hat, abhängig" (S. 23). Diese Sicherheit hat aber mit dem empirischen Charakter der Kritik gar nichts zu tun. Denn der Unterschied empirischer und rationaler Erkenntnis beruht nicht auf verschieden grosser Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit, sondern betrifft den Ursprung der Erkenntnis. Wenn ich vor mir einen Baum mit grünen Blättern sehe und dann aussage, dass der Baum belaubt ist, so ist dieses Urteil ebenso gewiss wie der pythagoreische Lehrsatz. Dasselbe gilt aber auch umgekehrt für die Möglichkeit des Irrtums. Allerdings kann durch „einen Fortschritt der Zergliederung und Selbstbeobachtung" dasjenige, „was bisher als unumstösslich gewiss erschien", z. B. die Behauptung, dass ein gewisser Satz ein synthetisches Urteil a priori sei, sich als fehlerhaft herausstellen. Ist das aber das Auszeichnende der Empirie? Gibt es in der Mathematik keine Fortschritte der Zergliederung, und werden in ihr keine Irrtümer dadurch berichtigt, — ohne dass der rationale Charakter dieser Wissenschaft in Frage gestellt würde? — In dem zweiten Fall aber, wo die „logische Struktur und Eigenart" der Metaphysik durch „den Begriff der Kritik" nicht „bestimmt wird", vermag Cassirer nicht einzusehen, wie die Kritik es nun noch vermag, „den Gebrauch der reinen Vernunfterkenntnis zu bestimmen und das Gebiet ihrer rechtmässigen Anwendung abzugrenzen". Ja er sieht geradezu in der Nebenordnung der spekulativen Ideen neben die Grundsätze bei Fries das Resultat dieser Abschwächung und Nivellierung der kantischen Kritik.

Das was Cassirer hier reine Vernunfterkenntnis nennt, ist nichts anderes als Kant's synthetische Urteile a priori aus reinen Begriffen. Die Bestimmung der Grenzen ihres Gebrauchs geschieht nach Fries eben durch den Nachweis ihrer Stelle in der unmittelbaren Erkenntnis. Diese selbst aber, die bei Kant gar nicht vorkam, noch neben ihrer Aufdeckung auf ihre Gültigkeit zu prüfen, hat, wie wir sahen, keinen Sinn. Sogenannten „dogmatischen Behauptungen aus reiner Vernunft" werden durch den Nachweis „Schranken gesetzt", dass sie nicht aus reiner Vernunft selbst entspringen, ihren Namen also zu unrecht führen.

Wie steht es nun mit Cassirers Exemplifikation auf die spekulativen Ideen? Es ist Tatsache, dass „Fries und Apelt für den Gottesbegriff und für die Grundvorstellungen der Religion, die uns in Gefühl und Ahndung zum Bewusstsein kommen, die gleiche objektive Geltung und Gewissheit in Anspruch nehmen wie für irgend ein Axiom der Mathematik" (S. 24). Bei Kant war das nicht so klar. Zwar „Geltung und Gewissheit" besassen die „Ideen" auch bei ihm als Prinzipien des praktischen Vernunftgebrauchs;

doch entbehrten sie einer objektiven Begründung durch spekulative Vernunft und sanken daher für sie zum „transzendentalen Schein" herab. Fries hingegen deduziert aus der „Theorie der Vernunft" ebenso die metaphysischen Grundsätze wie die transzendentalen Ideen, denen, als notwendigem Besitzstande der Vernunft, kraft ihres Selbstvertrauens die gleiche Objektivität zukommt. Die Kategorien, die im mathematischen Schematismus von Raum und Zeit die Prinzipien der Naturgesetzlichkeit bilden, erweisen sich ihm, nach der Aufhebung der sinnesanschaulichen Schranken absolut gedacht, als die die Glaubenswelt beherrschenden Ideen von Gott, Ewigkeit und Freiheit. Aber mit der Sinnesanschauung entfällt für sie jeder positive Gehalt der Erkenntnis; sie sind dem Verstande nur leere Schemen, die Inhalt und Leben erst durch das religiöse Gefühl erhalten.

In der Tatsache, dass Fries die bei Kant mangelnde kritische Begründung der transzendentalen Ideen gibt, vermögen wir keinen Vorwurf gegen seine Lehre zu erblicken. Dass er aber damit die von Kant angebahnte Trennung von Glauben und Wissenschaft verwischt, was Cassirer offenbar sagen will, trifft durchaus nicht zu. Die Ideen entbehren bei Fries für die wissenschaftliche Erkenntnis jeglicher Anwendung, auch des ihnen von Kant zugewiesenen regulativen Gebrauchs; im ganzen Bereich der Erfahrung gilt ihm unverbrüchlich strengste Naturgesetzlichkeit. — Der Widerstreit zwischen der realen Weltansicht des „Wissens" und der idealen des „Glaubens" wird erst durch den transzendentalen Idealismus überwunden, durch den Nachweis nämlich, dass die an die Stetigkeit und Unvollendbarkeit der Anschauungsformen gebundene wissenschaftliche Erkenntnis nur das Gesetz der Erscheinung der Dinge enthüllt, der Glauben aber durch die Aufhebung dieser Beschränkung auf das vollendete Dasein der Welt selbst geht[1]). — Wenn Cassirer meint, dass das Fries'sche „System" keine festgefügte organische Einheit mehr bildet, sondern in heterogene Bestandteile auseinanderfalle (S 24, 24f), so ist es im Gegenteil unsere Ansicht, dass sich bei Kant der Widerstreit zwischen spekulativem und praktischem Vernunftgebrauch unversöhnt durch das ganze System zieht; dieser Gegensatz wird von Fries nicht geleugnet, aber erklärt, und über den Dualismus der Weltansichten hinweg die Einheit der Welt selbst wieder hergestellt.

6. Zum Schluss wendet sich Cassirer unter Berufung auf Kant gegen die von Nelson behauptete Unmöglichkeit einer Erkenntnistheorie. In der Tat: Kant sah in der Gesetzmässigkeit der Vorstellungen den Bürgen für die Gültigkeit einer Erkenntnis im Gegensatz zum freien Spiele der Einbildungskraft. Doch begnügt er sich nicht mit der blossen Feststellung dieses Kriteriums, sondern forscht auch nach seinem Grunde: „wie es kommt, dass die empirischen Gegenstände den Gesetzen gemäss sind, die wir unabhängig von ihnen in unserm Geiste entdecken"? (C. S. 29). Zur Erklärung der Uebereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand nimmt er ein Kausalverhältnis zwischen beiden an, so zwar, dass das „Ding an sich" die Wahrnehmung von Gegenständen a posteriori hervorrufe, umgekehrt aber unsere Erkenntnis a priori die Gesetzmässigkeit der Gegenstände bewirke[2]). Dies letztere, der „formale Idealismus" Kants, wie

[1]) Zur näheren Ausführung siehe Eggeling a. a. O. und Marcel Djuvara, „wissenschaftliche und religiöse Weltansicht", Abhandlungen Bd. I., S. 441 ff.

[2]) Vgl.-Kant, Kritik d. reinen Vernunft II. Aufl. Originalausgabe S. 124. 125 § 14. „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische

das Kausalverhältnis zwischen Vorstellung und „Ding an sich" (im kantischen Sinne), wird von Fries abgelehnt, indem er die Frage nach diesem Verhältnis für unlösbar erklärt. Eine Vergleichung zwischen der Erkenntnis und dem von ihr unabhängigen Gegenstand ist überhaupt unmöglich, denn der Gegenstand ist stets mit der Erkenntnis verbunden. Die Frage, weshalb denn die mathematischen Axiome nicht nur in unserem Geiste, sondern auch in der Körperwelt gelten, die Cassirer aufwirft, beantwortet sich nach Fries dadurch, dass sie eben der Erkenntnis der Körperwelt zugrunde liegen. Der Raum ist die notwendige Form der Sinnesanschauung, also muss aller sinnesanschauliche Gehalt ihr gemäss sein; die Gesetze dieser Form, die mathematischen Axiome, sind somit in jeder Erkenntnis ihres Gehalts, der Körper, mitenthalten.

Die von Nelson abgewiesene Frage nach dem Verhältnis der Erkenntnis zum Gegenstande gibt Cassirer zu einer seltsamen Schlussfolgerung Anlass: Will Nelson etwa einwenden, „dass es sich auch in der kantischen Fragestellung doch niemals um die Bedingungen des empirischen Gegenstandes selbst, sondern nur um das Denken des Gegenstandes handeln könne; dass aber der Prozess des Denkens uns eben nur durch innere Erfahrung zugänglich sei". Inhalt des Bewusstseins aber sei das Material jeder Wissenschaft. „Dass also die Philosophie psychologisch sein müsse, weil sie Erkenntnis zu ihrem Gegenstand hat: das ist genau ebenso richtig und unrichtig, wie wenn man behaupten wollte, dass die Mathematik ein Zweig der Psychologie sei, da sie doch nur von unsern Begriffen und Anschauungen handle". . . Trotzdem für alle Naturwissenschaften das Gleiche gilt, „dürfte wohl kein Astronom sich künftig verleiten lassen, seine Ergebnisse, statt sie am Himmel aufzusuchen und in der mathematischen Rechnung zu begründen, durch psychologische „Selbstbeobachtung" gewinnen zu wollen" (S. 30f).

Wir sind der Ansicht, dass dieser „dialektische Einwand" sehr wenig bestechend ist, und dass der Astronom zu jener Tollheit nur kommen würde, wenn er Inhalt und Gegenstand einer Erkenntnis miteinander verwechselt.

Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das zweite . . . so ist (doch) die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen." Aehnlich in dem Brief an Marcus Herz v. 21. Febr. 1772, Akademieausgabe Bd. X S. 123 ff. Kirchmann Bd. VIII S. 403ff. „Auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subjekt von dem Gegenstand affiziert wird, so ist's leicht einzusehen, wie *er* diesem als eine Wirkung *seiner* Ursache gemäss sei und wie diese Bestimmung unseres Gemütes etwas vorstellen, d. i. einen Gegenstand haben könne. Die passiven oder sinnlichen Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände . . . [„*er*" müsste „sie" und „seiner": „ihrer" heissen; dann hat es den im Text angegebenen Sinn: Die Vorstellung ist eine Wirkung des Gegenstandes. Sonst würde „er" auf den Gegenstand, „diesem" auf das Subjekt gehen; es ist aber nicht einzusehen, wie der Gegenstand die Wirkung des affizierten Subjekts sein soll. Ausserdem deutet auch das Folgende darauf ihn, dass diese Korrektur vorgenommen werden muss.]

Gegenstand einer Erkenntnis kann sowohl ein körperliches Objekt wie z. B. ein Himmelskörper als irgend ein anderes Ding sein z. B. eine Erkenntnis. In diesem Sinn ist der Gegenstand der psychologischen Kritik die metaphysische Erkenntnis. Von dem Gegenstand der Erkenntnis ist aber der Inhalt dieser Erkenntnis zu unterscheiden. Der Inhalt der Kritik ist die kritische Untersuchung selbst. Wenn der Astronom die Sterne beobachtet, so setzt sich zwar inhaltlich diese Tätigkeit auch aus lauter Erkenntnissen, also psychischen Tatbeständen zusammen, der Gegenstand seiner wissenschaftlichen Erkenntnis sind aber die Sterne und ihre Bewegungen. Da aber der Gegenstand einer Wissenschaft die Art ihrer Untersuchung bestimmt, so ist die Astronomie eine Wissenschaft aus äusserer, die Kritik dagegen, deren Gegenstand die metaphysische Erkenntnis ist, eine Wissenschaft aus innerer Erfahrung.

7. Damit sind wir am Ende der Cassirerschen Schrift. Nur zwei Punkte, die für die Frage der „psychologischen Vernunftkritik" ohne Bedeutung sind, haben wir übergangen: eine historische Erörterung über den Inhalt des Nelsonschen Schemas und eine kurze Verteidigung Cohens gegen Angriffe der Gegenseite[1]). Das Urteil über die Streitschrift Cassirers lässt sich dahin zusammenfassen, dass sie aus falschen Prämissen schliessend bei einer im ganzen richtigen logischen Konsequenz mit Notwendigkeit zu falschen Resultaten führt. Diese falschen Prämissen bestehen aus einem fehlerhaften Referat und den diesem zugrunde liegenden Missverständnissen in der Auffassung der Nelson'schen Gedanken. Eine Klarstellung des Tatbestandes war im Interesse der historischen Wahrheit um so dringender geboten, als die hier dargelegten Irrtümer, ohne nähere Prüfung geglaubt, schon andere zu voreiligen Verdammungsurteilen der Fries-Nelson'schen Lehre verführt haben. So schrieb W. Kinkel, der die Nelson'schen Abhandlungen selbst nicht gelesen zu haben scheint, vor einiger Zeit in der deutschen Literaturzeitung (1906 No. 30), „dass Nelson den Geist der Philosophie eines Fries und Apelt nicht erfasst hat, wird wohl jedem klar werden, der Cassirers Werkchen unparteiisch durchliest". Aehnlich äusserte sich Bruno Bauch in den „Kantstudien" XI 463 ff. Demgegenüber muss nachdrücklichst hervorgehoben werden, dass man beim unparteiischen Durchlesen und gründlichen Durchdenken beider gegnerischen Arbeiten feststellen wird, dass Cassirer den Geist der Nelson'schen Arbeit nicht erfasst und folglich auch nicht richtig beurteilt hat.

Aber wie steht es denn mit dieser neuen Fries'schen Lehre, wird der Leser fragen? Darüber heute ein abschliessendes Urteil zu fällen dürfte sehr schwer sein. Wir wären nicht mit solcher Wärme für sie eingetreten, wenn wir nicht Zutrauen zu ihrer inneren Festigkeit hätten und von ihr noch Grosses für die Zukunft hofften. Und es will uns scheinen, dass bisher stichhaltige Einwendungen noch von keiner Seite vorgebracht sind[2]). Aber auch derjenige, der bei dem grossen Reichtum neu auf-

[1]) Vergl. hierzu die ausführliche Widerlegung bei Hessenberg, Bd. II der „Abhandlungen" S. 142 ff. u. Grelling S. 185 ff.

[2]) Das gilt u. a. von den in der Philosoph. Wochenschrift Bd. I S. 72 ff. Bd. III S. 156 ff. von Dr. Paul Stern vorgebrachten Einwürfen, auf die Nelson in den Abhandlungen Bd. II Heft 1 ausführlich geantwortet hat, sowie von der Besprechung des Aufsatzes Grellings durch Dr. Hugo Renner. Philosoph. Wochenschrift Bd. 7, Heft 2 u. 3. („Neuere erkenntnistheoretische Werke"). Dieser bemängelt in ziemlich allgemein gehaltenen Ausführungen die historische Beziehung auf Fries und die psychologische

tauchender philosophischer Lehren in der Beurteilung dieser „Schule" grösseren Skeptizismus für angebracht hält, wird aus dem Studium der vielseitigen, mit grosser logischer Schärfe ausgearbeiteten Untersuchungen reichlichen Gewinn davontragen. Doch möchte auch eine gründliche Kritik die Fries'sche Schule und uns selbst auf manche bisher übersehene Unrichtigkeiten und Mängel aufmerksam machen können, und wir begrüssen deshalb mit Freude die Worte Nelsons, die er einem seiner philosophischen Gegner zuruft: „Was mich betrifft, so habe ich meine Abhandlung der öffentlichen Beurteilung vorgelegt, nicht, weil ich sie für fehlerfrei hielt, sondern um Gelegenheit zu finden, von denen, die zu urteilen vermögend und geneigt sind, darüber belehrt zu werden, was an meinem Entwurfe richtig und was an ihm fehlerhaft ist. Deshalb ist mir jede ernsthafte Kritik willkommen — um so willkommener, je schärfer und strenger sie ausfällt. Aber eine solche Kritik darf nicht in unüberlegtem Absprechen bestehen, sondern sie muss auf wissenschaftliche Gründe gestützt sein. Wer eine wissenschaftliche Polemik führen will, der muss den Inhalt dessen, wogegen er streitet, nicht nur gelesen, sondern er muss es Satz für Satz durchdacht und verstanden haben" (Abhandl. Bd. II S. 72).

Fundierung der Kritik überhaupt, indem er insbesondere, ähnlich wie Cassirer, die Annahme einer „unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft" für Mysticismus erklärt. Diese Ansicht ist bereits oben zurückgewiesen worden.

Zur Frage nach der Methode der Erkenntniskritik.

Eine Entgegnung

von

Ernst Cassirer.

Inhalt:

1. Der Begriff der Selbstbeobachtung bei Nelson und sein Verhältnis zur Reflexion.
2. Die „innere Erfahrung" bei Nelson und bei Fries.
3. Das Prinzip der Fries'schen Philosophie. — Psychologischer und logischer Begriff der „Erkenntnis".
4. Fries' Begriffsbestimmung der „unmittelbaren Erkenntnis".
5. Fries und Kant. — Das Prinzip der „transzendentalen Deduktion" der Kategorien. — Sein und Dasein, Prinzip und Wirklichkeit.

Der Aufforderung des Herausgebers dieser Zeitschrift, auf die vorstehenden Einwendungen OTTO MEYERHOFs zu erwidern, habe ich mich nicht entziehen wollen. Ich freue mich, nachdem die Abhandlungen der FRIES'schen Schule bereits zwei ausführliche Gegenschriften von HESSENBERG und GRELLING gegen meinen Aufsatz gebracht haben, nunmehr einem Anhänger der Schule in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie" zu begegnen. Denn hier steht er auf einem Boden, der der objektiven Diskussion wesentlich günstiger ist, während die Polemik HESSENBERGS und GRELLINGS derart mit persönlichen Angriffen und Beschuldigungen gegen mich durchsetzt ist, dass es vergebliche Mühe wäre, aus ihr einen rein sachlichen Kern herausschälen zu wollen. Ich darf darauf verzichten, auf alle diese Angriffe im einzelnen zu erwidern, zumal über sie bereits das Urteil eines unparteiischen Kritikers vorliegt, der der Diskussion von Anfang an gefolgt ist[1]). Alle derartigen Mittel richten sich un-

[1]) S. HUGO RENNERS Kritik der Grelling'schen Schrift: Philosophische Wochenschrift, Bd. VII, S. 81—86, 129—31.

mittelbar gegen den, der sie braucht: der Leser fühlt, dass sie sich nur dort einstellen, wo sachliche Gründe fehlen. Ich für meinen Teil will nicht die Mitschuld daran tragen, dass das Interesse an der prinzipiellen Grundfrage, auf die allein es ankommt, zuletzt durch Streitigkeiten rein persönlicher Art ganz zurückgedrängt wird. Deshalb sind mir die Ausführungen MEYERHOFs willkommen, weil sie alles Wesentliche von dem, was GRELLING und HESSENBERG vorgebracht haben, in einer Form enthalten, die ein streng sachliches Eingehen ermöglicht.

1. Gegenüber der Darstellung MEYERHOFs muss ich nun vor allem darauf hinweisen, dass die Einwände, die ich in meinem Aufsatz erhoben habe, sich nicht schlechthin mit dem „Wesen der FRIES'schen Deduktion" beschäftigten, sondern nur mit der Darstellung und Begründung, die NELSON von ihr gegeben hatte. Wird dies festgehalten, so kann mir nicht mit Grund vorgeworfen werden, dass ich die Bedeutung und Leistung, die hier der Selbstbeobachtung zugeschrieben wird, überschätzt habe. (S. S. 432.) Denn NELSONs Schrift über die kritische Methode hebt den Vorrang, den die innere Beobachtung vor allen mittelbaren Verfahrungsweisen des Denkens besitzt, überall aufs schärfste hervor und sieht gerade hierin das Merkmal, das die echte wissenschaftliche Philosophie von aller dogmatischen Spekulation aus blossen Begriffen scheidet. NELSON beginnt seine Lehre von der Deduktion mit dem Satze, dass es möglich sein muss, sich durch innere Erfahrung eine Theorie der Vernunft zu verschaffen, die die Elemente zur Ableitung sämtlicher reiner Vernunfterkenntnisse enthält. „So wird es möglich sein, ohne mit den philosophischen Prinzipien selbst in abstracto zu operieren, sie auf empirischem Wege zu deduzieren. Ein Verfahren, dem gegenüber Skeptizismus gar nicht anzubringen ist, eben weil wir dabei ganz auf dem Boden der Tatsachen bleiben, die einem jeden zur Beobachtung offen liegen, ohne uns irgend auf metaphysische Erörterungen einzulassen." „So grossen Schwierigkeiten nun auch gerade die Selbst-

beobachtung ausgesetzt sein mag" — heisst es kurz darauf im gleichen Zusammenhang weiter — „so verbinden wir doch mit dieser subjektiven Wendung aller Spekulation einen doppelten Vorteil. Erstens nämlich bleiben wir ganz bei der Beobachtung, d. h. bei der Erkenntnis aus Sinnesanschauung, stehen. Wir entfernen uns also nicht in das Gebiet abstrakten Denkens und verlieren uns überhaupt nicht in die Spitzfindigkeiten und Grübeleien mittelbarer Beweisverfahren, die der Gefahr des Irrtums um so mehr ausgesetzt sind, je mittelbarer sie sind, je weiter sie sich von der Anschauung entfernen. Je näher wir bei dieser, in unserem Falle der Selbstbeobachtung, bleiben, desto weniger sind wir logischen Fehlern ausgesetzt, und desto leichter lassen sich Fehler, wo sie dennoch vorkommen sollten, aufdecken und verbessern. Auch kommen wir nicht in Gefahr, uns auf blosse Wahrscheinlichkeiten einzulassen. Denn alle Wahrscheinlichkeit gehört, wie der Irrtum, nur der Reflexion und beruht auf unvollständigen Schlüssen. Die Anschauung dagegen, von der wir uns nicht entfernen und auf die wir immer zurückgehen, ist überhaupt nicht der Ungewissheit unterworfen, also auch nicht den verschiedenen Graden der Wahrscheinlichkeit." (Abhandl. I, 25—27.)

Kann man aus diesen Sätzen einen anderen Schluss ziehen, als denjenigen, den ich gezogen habe: dass nämlich die Selbstbeobachtung für NELSON unmittelbare Evidenz besitzt, und eben darum die allein sichere Basis für alle philosophischen Schlussfolgerungen abgibt? Sollte ich daher die Nelsonsche Lehre nicht nur äusserlich in ihren Folgerungen bestreiten, sondern sie nach ihrem eigenen Prinzip beurteilen, so musste ich meine Einwendungen notwendig auf diesen Punkt richten, den NELSON selbst für den sichersten seiner Position ansieht und an welchem er sich von vornherein gegen alle Skepsis gewappnet glaubt. MEYERHOF wendet mir ein, dass ich die „Theorie der Vernunft", die für NELSON durch die Selbstbeobachtung nur eingeleitet, nicht aber vollendet werde, in meiner Schrift ausser acht

gelassen hätte. (S. 430, 434.) Aber ich sehe nicht, wie diese „Theorie“ nach NELSONS Voraussetzungen jemals zu einer Gewissheit führen soll, die nicht bereits in dem einfachen Ausspruch der Selbstbeobachtung gegeben und beschlossen wäre. In der Tat: was bedeutet nach NELSON die Theorie der Vernunft? Sie ist, da sie nicht aus Anschauungen, sondern aus Urteilen besteht, „ganz und gar ein Werk der Reflexion“ (Abhandl. II, S. 47). Die Reflexion aber — so wird unablässig betont — enthält selbst keine neue Wahrheit, sondern vermag nur anderweit gegebene Erkenntnisse zu wiederholen und deutlich zu machen. Gerade dies wird als der Hauptfehler KANTS angesehen, dass er diese „Leerheit und Unselbständigkeit“ des bloss reflektierenden Verstandes übersah. (Vgl. MEYERHOF, ob. S. 427.) Die Reflexion, wie NELSON sie denkt, vermag also im günstigsten Falle die Tatsachen der inneren Beobachtung zur deutlichen Aussprache zu bringen, nicht aber ihnen einen Erkenntniswert zu verleihen, den sie nicht bereits aus sich selbst besitzen. Ja sie wird im ungünstigen Falle das Gegenteil bewirken; sie wird diese Tatsachen, statt sie rein herauszustellen, mit täuschenden Zusätzen versehen und sie dadurch verfälschen und für die kritische Deduktion unbrauchbar machen. Bezieht sich doch aller Streit um Irrtum und Wahrheit, aller Zweifel und alle Ungewissheit eben auf die Urteile der Reflexion und hat innerhalb ihres Umkreises sein eigentliches, alleiniges Gebiet. (Abh. I, 18f.) Man ersieht hieraus, dass die Einwendungen, die ich gegen das Kriterium der Selbstbeobachtung erhoben habe und die MEYERHOF im Prinzip anzuerkennen scheint (S. 432) durch die Berufung auf die „Theorie der Vernunft“ sich in keiner Weise erledigen lassen: denn die Sicherheit dieser Theorie, die ja eine empirische Theorie aus innerer Erfahrung sein soll [1]), steht und fällt mit der Sicherheit der Selbstbeobachtung. Was immer gegen diese letztere eingewandt werden kann,

[1]) S. Abhandl. I, 25; II, 47; oben S. 434.

gilt a fortiori gegen eine Theorie, die nichts anderes als die reflektierende Wiederholung der Beobachtungsdaten sein will und die um so mehr dem Zweifel ausgesetzt ist, als sie sich von dem ursprünglichen Grund und Boden der „Tatsachen" entfernt. Wo NELSON dieser Folgerung entgehen will, da bleibt ihm wiederum nichts übrig, als die blosse Berufung auf das „Selbstvertrauen der Vernunft", das doch nach MEYERHOF in das Verfahren der Deduktion der Grundsätze gar nicht hineinspielen sollte. (S. 434)[1]).

2. Mit alledem ist freilich, wie ich ausdrücklich hervorheben möchte, der Kernpunkt der Fries'schen Beweisführung noch nicht getroffen. Denn das Verhältnis zwischen „Reflexion" und „Selbstbeobachtung" ist bei FRIES selbst ein wesentlich anderes als es bei NELSON ist. NELSON kennt eine Selbstbeobachtung, die der Reflexion nicht bedarf und die daher von allen Mängeln, die dieser letzteren anhaften, frei bleibt, während FRIES vielmehr die Reflexion selbst als ein Verfahren der „künstlichen Selbstbeobachtung" schildert und dadurch deutlich zu erkennen gibt, dass auch dasjenige, was als wissenschaftliche „Tatsache" im Sinne der Psychologie zu gelten hat, uns nicht unmittelbar gegeben ist, sondern erst durch das Denken selber festzustellen ist. Diese Abweichung von FRIES hat NELSON neuerdings — auf die Einwände PAUL STERNS hin — ausdrücklich zugestanden, sie aber zugleich als eine blosse Abweichung im Sprachgebrauch zu erklären gesucht, — die übrigens, da es

[1]) Vgl. NELSON (Abhandl. I, 29): „Obwohl also die Kritik die metaphysischen Prinzipien aus einer Theorie der Vernunft deduziert, welche selbst durch innere Erfahrung, mithin nur induktorisch gewonnen werden kann, so werden doch die metaphysischen Prinzipien ihrer Gültigkeit nach nicht auf Erfahrung oder Induktion gegründet. Denn sie werden aus der Theorie der Vernunft nicht bewiesen, sondern nur als solche aufgewiesen; wobei die Schlusskraft in der Beantwortung ihres quid juris nicht auf den zu Grunde gelegten Induktionen der inneren Erfahrung, sondern auf dem Selbstvertrauen der Vernunft ruht. Dies Selbstvertrauen der Vernunft ist das allgemeine Prinzip, das die psychologischen Ableitungen aus der Theorie der Vernunft zu kritischen Deduktionen macht, d. h. das es uns ermöglicht, in der inneren Erfahrung einen Leitfaden für die systematische Begründung der Philosophie zu finden."

sich hier um die terminologische Fixierung der wichtigsten Grundbegriffe handelt, auch als solche der Hervorhebung wert gewesen wäre. Auch bei FRIES steht, wie NELSON gegen STERN behauptet, dem Vermögen der Reflexion der „innere Sinn" als ein Vermögen der unmittelbaren Selbstbeobachtung gegenüber. (Abh. II, 36f.) Aber besitzt wirklich der „innere Sinn" nach FRIES den gleichen unbedingten Erkenntniswert, den NELSON der Selbstbeobachtung zuschreibt? Der innere Sinn gibt uns nach FRIES nur von einzelnen momentanen und veränderlichen Zuständlichkeiten unseres Bewusstseins Kunde, so dass sein Ausspruch keinerlei allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann. „So wie wir uns einer Erkenntnis nur durch den inneren Sinn als zu unserm momentanen Gemütszustand gehörig bewusst werden, nennen wir sie nur assertorisch, die Reflexion hingegen steigert durch problematische allgemeine Vorstellungen dies assertorische Bewusstsein zu einem apodiktischen, welches für die Vernunft in dem ganzen Ablauf ihres Erkennens überhaupt gilt, indem die einzelnen inneren Wahrnehmungen über das Erkennen zu einem Ganzen der inneren Erfahrung erhoben werden." „Indem wir also durch Reflexion diesen Fortschritt vom Momentanen zum ganzen Leben unserer Vernunft machen, zeigt sich uns als neues in unserer Erkenntnis die Einheit und Verbindung, und insofern rechtfertigt sich die gewöhnliche Erklärung, Verstand oder Vernunft sei das Vermögen der Einheit in unseren Vorstellungen" (FRIES, Neue Kritik der Vernunft, 1. Aufl., II, 24 u. 26). Wenn also für FRIES — der hierin KANT genau folgt — erst die Gesetze des Verstandes es sind, die ein „Wahrnehmungsurteil" zum „Erfahrungsurteil" bestimmen und die es somit erst seiner objektiven „Wahrheit" versichern, so gilt für NELSON. dem ganzen Ansatz seiner Untersuchung nach, das Gegenteil. Je mehr wir die innere Beobachtung von der Beimischung der abstrakten Verstandesprinzipien befreien, um so grösser wird für uns ihr Wahrheitswert. Das ist der prinzipielle Vorzug, den die innere

Erfahrung vor der äusseren hat, dass in ihr der „Zusatz" des Verstandes zur Wahrnehmung, der freilich auch hier nicht gänzlich ausgeschaltet werden kann, doch wenigstens auf ein Minimum reduziert ist. Immer von neuem wird dies betont, immer wieder wird die Evidenz und Sicherheit der Selbstbeobachtung damit begründet, dass die Beimischung der Verstandesprinzipien hier soviel als nur möglich ferngehalten ist[1]). Was hilft aber — so muss hiergegen gefragt werden — alle subjektive „Evidenz" der Anschauung, wenn sie nicht den Charakter der allgemeinen Mitteilbarkeit erlangt, wenn sie nicht durch rein logische Kriterien zu objektiver Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis erhoben werden kann?[2]).

Nach alledem wird man es begreifen, warum ich behauptet habe, dass NELSONS Lehre statt, wie sie es beabsichtigte, in den Bahnen von FRIES weiterzuschreiten, in Wahrheit in die Lehren der Philosophie des „COMMON-SENSE" zurückgefallen sei. Dass es bei NELSON nicht an Stellen fehlt, die sich im engsten Anschluss an FRIES halten, ja dass bei ihm bisweilen ganze Satzfolgen — auch solche, die nicht als Zitate kenntlich gemacht sind — nahezu wörtlich aus FRIES' Schriften übernommen sind, ist mir natürlich nicht entgangen. Aber hier handelt es sich nicht um die Ergebnisse, sondern um den Geist und das Prinzip des Philosophierens. NELSON selbst spricht es aus, dass „aller wahrhaft fördernde Streit in der Philosophie der Streit um die rechte Methode zu philosophieren" sei und dass man

[1]) Man vergl. Abh. I, 74f.: „Eben dieser vermeintliche Mangel" (dass nämlich die innere Erfahrung der äusseren in bezug auf die Anwendbarkeit der logischen Erfahrungsgrundsätze bei weitem nachsteht) „ist einer der Hauptvorzüge, durch die sich die innere Erfahrung als einen Leitfaden der Spekulation empfiehlt. Denn wir umgehen dadurch den Streit um die philosophischen Prinzipien und setzen an seine Stelle den viel sichereren Weg der Beobachtung."

[2]) Dass es sich bei dieser Art „Objektivität" nicht um einen von der Erkenntnis völlig verschiedenen Gegenstand, sondern um eine logische Charakteristik der Erkenntnis und des Urteils selbst handelt, braucht hier wohl nicht mehr besonders betont zu werden (vgl. hrz. meinen Aufsatz: S. 27ff.).

daher „das Streiten um die Resultate so lange aussetzen müsse, bis man sich darüber geeinigt hat, auf Grund welcher Methode man zu den Resultaten gelangen will." (Abh. II, 240.) Nun denn: nach dieser seiner eigenen Forderung bin ich ihm gegenüber verfahren. Die Einwände MEYERHOFS können gegen die Berechtigung meiner Kritik nichts beweisen [1]), weil sie sich fast ausschliesslich auf ein Referat Fries'scher Lehren stützen, dagegen alle die eben angeführten Stellen, in welchen NELSON von der Tendenz der Fries'schen Methode abweicht, vollständig ausser acht lassen. —

3. Ich könnte mit diesen Bemerkungen schliessen, wenn es mir lediglich darum zu tun wäre, die Vorwürfe zurückzuweisen, die MEYERHOF gegen meine Darstellung der Nelsonschen Lehre erhebt. Aber ich fühle wohl, dass die rein negative Kritik, wie ich sie hier notgedrungen nochmals üben musste, sachlich zuletzt unbefriedigend bleibt. Ich möchte daher versuchen, den prinzipiellen Gegensatz, der zwischen KANT und FRIES besteht und der in der Tat in der modernen Diskussion über die Methode der Erkenntniskritik noch ungeschlichtet fortwirkt, hier nochmals kurz zu bezeichnen und auf einen möglichst scharfen Ausdruck zu bringen. Hierbei werde ich indes, um jeden Streit über die Interpretation auszuschliessen, nicht die Darstellung MEYERHOFS zugrunde legen, sondern überall auf FRIES' eigene Schriften zurückgehen. Dass die Vernunftkritik eine anthropologische Wissenschaft sein müsse, dies wird von FRIES zuletzt damit begründet, dass alle Erkenntnis eine „innere Geistestätigkeit" ist, von der wir demnach nicht anders, als

[1]) Ich ergreife indessen gern die Gelegenheit, um ein Versehen zu berichtigen, das sich beim Druck meiner Schrift „Der kritische Idealismus" ergeben hat. Bei der Wiedergabe eines von NELSON entworfenen graphischen Schemas, das eine Übersicht über die systematisch möglichen philosophischen „Standpunkte" geben soll, sind durch einen Irrtum des Setzers, den ich bei der Korrektur hätte bemerken und berichtigen sollen, zwei Verbindungslinien ausgefallen. Der Gang meiner Beweisführung wird indessen durch dieses Versehen nicht mitgetroffen; denn diese Beweisführung bezog sich natürlich nicht auf die bildliche Darstellung als solche, sondern auf den Gedankengang, den sie zum Ausdruck bringen sollte und der von mir zuvor ausdrücklich wiedergegeben worden war.

durch innere Erfahrung Kunde erhalten können. Dieses Argument bezeichnet zweifellos das endgültige und entscheidende Motiv, das der gesamten Forschung von FRIES die Richtung gibt. „Jedes Erkennen ist eine Tätigkeit unseres Geistes. Alle Erkenntnisse sind also Gegenstände der inneren Erfahrung, somit der psychischen Anthropologie. Ich kann also und muss, wenn ich vollständig sein will, alle Erkenntnisse aus einem anthropologischen Gesichtspunkt betrachten, wiefern sie subjektiv zu den Tätigkeiten meines Geistes gehören. Ich kann hier ihre Veränderungen, Verschiedenheit und Gesetzmässigkeit untersuchen, welche ihnen bloss für sich als Geistestätigkeiten zukommt. Ja diese Betrachtung der Erkenntnisse ist die unmittelbarste, weil jeder Gegenstand für sich doch erst Gegenstand einer Erkenntnis werden muss. Unserem Geiste gehören die Erkenntnisse. Gegenstände sind nur vermittelst der Erkenntnis im Verhältnis zu unserm Geiste. Die erste Untersuchung der Erkenntnis muss diese nur als Tätigkeit meines Geistes betrachten und zusehen, wie ich zu derselben komme, aus welchen Vorstellungen sie entsprungen ist, zu welchem Geistesvermögen diese Vorstellungen gehören und dergleichen mehr. Mit unsrer Nachweisung, dass beim Philosophieren nur die zergliedernde Methode förderlich sein könne, ist also zugleich entschieden, dass hier alles von dem Glück einer solchen anthropologischen Untersuchung der philosophischen Erkenntnis abhänge“ [1]).

Der eigentliche Differenzpunkt zwischen erkenntniskritischer und psychologischer Methode tritt hier aufs deutlichste hervor. Der Unterschied wurzelt zuletzt in einem Doppelsinn, den der Begriff der Erkenntnis selbst in sich birgt. „Erkenntnis“ bedeutet das eine Mal den Inbegriff der geistigen Akte, durch welche das empirische Subjekt eine irgendwie begründete, gültige Wahrheit ergreift und sich zu Eigen macht; aber es kann dadurch auf der anderen Seite auch lediglich der Inhalt dieser Wahrheit selbst, also ein

[1]) FRIES, System der Methaphysik, Heidelberg 1824, S. 104f.

logisch wahrer und feststehender Satz bezeichnet werden. In diesem letzteren Sinne bezeichnet etwa der Pythagoreische Lehrsatz eine „Erkenntnis", die sich zergliedern und auf andere gültige Urteile zurückführen lässt, bis man zuletzt bei den geometrischen Grundaxiomen und Definitionen anlangt. In dieser gesamten Zergliederung ist lediglich von einem notwendigen Zusammenhang von Wahrheiten die Rede, ohne dass auf irgendwelche realen Dinge oder Vorgänge, auf ein physisches Sein oder auf psychische Tätigkeiten Rücksicht genommen würde. Die Geltung dieses Zusammenhangs wird gesichert und begründet, ohne jedwede Berufung auf irgend eine empirische Existenz. Um die Stellung zu verstehen, die irgend ein einzelnes mathematisches Urteil im System der Mathematik überhaupt einnimmt, um es in seiner notwendigen Verknüpfung mit anderen Sätzen zu erblicken, aus denen es hervorgeht und die aus ihm wiederum folgen, brauche ich auf die subjektiven Erkenntnistätigkeiten, durch welche ich mir den Inhalt dieses Urteils zum Bewusstsein bringe, nicht zu reflektieren. Die Frage, wie ich zu diesem Urteil komme und aus welchen meiner Vorstellungen und Geistestätigkeiten es in mir entsprungen ist, bleibt hier ausser Betracht. Das gleiche aber gilt von allen reinen logischen Erkenntnissen überhaupt. So zutreffend es ist, dass für ihre Behandlung „nur die zergliedernde Methode förderlich sein könne", so führt doch eben diese Zergliederung immer nur wiederum auf andere logisch gültige Sätze und zuletzt auf oberste Prinzipien, nicht aber auf irgendwelche Tatsachen der inneren oder äusseren Wirklichkeit. Die grundlegende geschichtliche Leistung KANTS, die ihn von all seinen Vorgängern unterscheidet, besteht eben in dieser Einsicht: in der Erkenntnis, dass die Frage nach dem Wert und der Geltung des Wissens zu ihrer Entscheidung der Berufung auf irgend ein psychisches oder physisches Sein nicht bedarf[1]).

[1]) Für die nähere Ausführung und Begründung vgl. die Darstellung der Kantischen Lehre im II. Bande meiner Schrift über „das Erkenntnisproblem in der Philosophie u. Wissenschaft der neueren Zeit". S. 509 ff.

An diesem Punkte setzt der Gegensatz von FRIES ein. Er begründet die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der metaphysischen Grundsätze in der Tatsache einer dauernden, sich gleichbleibenden Tätigkeit unserer Vernunft, die in allen Subjekten als eine und dieselbe wirkt und die daher von aller individuellen Bedingtheit und Einschränkung frei zu denken ist. „Notwendigkeit war die Bestimmung des Gegenstandes für eine apodiktische Erkenntnis. Apodiktische Erkenntnis war eine Erkenntnis, deren Gültigkeit nicht nur einem bestimmten Gemütszustande gehört, sondern die für die Vernunft überhaupt in der ganzen Geschichte ihres Erkennens gilt. Soll es also apodiktische Bestimmungen in unseren Erkenntnissen, soll es überhaupt nur den Begriff der Notwendigkeit in unsern Vorstellungen geben, so muss der Vernunft im Erkennen eine ursprüngliche dauernde Tätigkeit zukommen, wodurch alle ihre Erkenntnis als die Wirkung einer Kraft bestimmt wird, denn sonst liesse sich gar nicht erst von einem Ganzen der Geschichte ihres Erkennens sprechen.“ (Neue Kr. d. Vern. II, 34). So wird alle Wahrheit der Erkenntnis auf das tatsächliche Vorhandensein einer bestimmten psychischen Grundkraft in uns zurückgeführt. Aber man sieht leicht, dass hier ein täuschender Zirkel vorliegt. Wir wissen nicht durch innere Erfahrung von einer sich gleichbleibenden, konstanten Erkenntniskraft in uns, so dass wir durch sie, als letztes und höchstes Faktum, die Allgemeingültigkeit unserer wissenschaftlichen Grundurteile begründen könnten; sondern dieses vorgebliche Faktum selbst ist nur ein anderer Ausdruck für die behauptete Geltung eben dieser Urteile. Wir können einer Erkenntnis nicht dadurch den Charakter der Notwendigkeit verleihen, dass wir ihre Zugehörigkeit zum psychologischen Vermögen der „Vernunft“ und ihren Ursprung in diesem Vermögen aufweisen: sondern umgekehrt bezeichnet die Vernunft nur das gedachte psychologische Korrelat für eine Gattung von Erkenntnissen, deren Allgemeingültigkeit wir uns aus reinen logischen Kriterien versichert haben

müssen. Welche Gründe man auch aus der Metaphysik für dieses Korrelat anführen kann: die Erkenntniskritik kann auf seine Setzung völlig verzichten, ohne dadurch für die ihr eigentümliche Aufgabe etwas zu verlieren. Die Wahrheit ihrer Sätze wird durch die Frage nach dem Sein oder Nicht-Sein psychologischer Kräfte nicht berührt. Der objektive Zusammenhang der Gründe und Folgen, den sie darlegt, wird dadurch nicht fester und sicherer, dass man die gesamte Kette dieser Gründe und Folgen zuletzt an ein höchstes Dasein anknüpft. Die kritische Analyse des Wissens führt niemals unmittelbar auf letzte Realgründe, sondern auf oberste Erkenntnisgründe; sie führt, anders ausgedrückt, nicht auf das Sein von Dingen oder Kräften, sondern lediglich auf das Wahr-Sein von Urteilen. Dass hierin ein Mangel von ihr liegt, kann indessen nur derjenige behaupten, der es sich nicht deutlich gemacht hat, dass alles Sein, das die Erkenntnis zu erreichen vermag, ihr niemals anders, als durch das Urteil vermittelt werden kann, und dass jede Behauptung inhaltsleer ist, die aus dieser Korrelation heraustritt.

Es ist somit ein Irrtum, wenn FRIES die notwendige und apriorische Gültigkeit der metaphysischen Grundsätze, die er anerkennt und hervorhebt, dadurch gegen jeden Zweifel sicher stellen zu können glaubt, dass er diese Sätze als einen faktischen Besitz unserer „Vernunft" aufweist. Der Humesche Zweifel ist auf diesem Wege nicht zu heben. „Die Grundsätze der Philosophie" — so heisst es bei FRIES — „liegen ohne alle Begründung in unsern Überzeugungen, kein Satz aber darf ohne Grund angenommen werden, wir müssen sie daher durch eine Deduktion schützen, in der wir zeigen, wie die in ihnen ausgesprochenen Sätze aus dem Wesen der Vernunft entspringen. Dieses ist aber ein blosses Geschäft der Anthropologie, und somit der innern Erfahrung, die Philosophie beruft sich also zuletzt in Rücksicht der Wahrheit ihrer Sätze immer auf innere Erfahrung, aber nicht um diese zu beweisen, denn dadurch würden sie selbst zu

blossen Erfahrungssätzen, sondern nur um sie als unerweisliche Grundsätze in der Vernunft aufzuweisen. Ich beweise nicht, dass jede Substanz beharrlich sei, sondern ich weise nur auf, dass dieser Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in jeder endlichen Vernunft liege; ich beweise nicht, dass ein Gott sei, sondern ich weise nur auf, dass jede endliche Vernunft einen Gott glaubt." (Neue Krit. d. V. I, 284.) Aber diese Nachweisung trifft ersichtlich gar nicht die Frage, die HUME gestellt hat. Hat denn HUME etwa bezweifelt, dass der Gedanke der Kausalität „in jeder endlichen Vernunft liege", dass wir, statt uns mit der blossen Folge von Eindrücken zu begnügen, mit innerer Nötigung den folgenden, unter bestimmten Bedingungen, als die „Wirkung" des vorhergehenden ansehen? Keineswegs; vielmehr hat er diese Tatsache als Faktum völlig anerkannt und aus seiner psychologischen Theorie zu erklären gesucht. Nicht die Tatsächlichkeit, sondern die logische Notwendigkeit des Gedankens der Kausalität bildet den Gegenstand seiner Untersuchung. Hier hat daher KANT, auch in seinem geschichtlichen Urteil, in der Tat schärfer gesehen als FRIES. „Der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt — so heisst es an einer Stelle, auf die ich bereits in der Schrift über den „kritischen Idealismus" verwiesen habe —, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen, uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden beruhte. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern: ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muss,) von

sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemandem über dasjenige hadern, was bloss auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist." (Kritik d. r. V., 2. Aufl., S. 168.)

Ich sehe nicht, dass FRIES oder einer seiner Anhänger auf dieses Bedenken jemals etwas Stichhaltiges erwidert hätte. Denn das Nelsonsche Diktum, das auch MEYERHOF (S. 426) wieder anführt: dass nämlich, wer seiner Vernunft nicht traut, sich an den Psychiater zu wenden, den Philosophen aber in Ruhe zu lassen habe, kann doch wohl unmöglich beanspruchen, in diesem Zusammenhang ernst genommen zu werden. In der Tat: wie lässt sich zunächst Sicherheit darüber erlangen, dass wirklich jede endliche Vernunft den Grundsatz der Kausalität als tatsächliches Besitztum in sich birgt? Auf eine blosse Induktion, auf die Abzählung der einzelnen empirischen Subjekte kann es hier nicht abgesehen sein, da diese, nach FRIES' eigenen Voraussetzungen, niemals zu einer wahrhaften Allgemeinheit führen könnte, wie sie den Sätzen der philosophischen Spekulation wesentlich ist. So bleibt nichts übrig, als die Apriorität des Kausalgesetzes aus dem allgemeinen „Wesen" der Vernunft zu erweisen: damit aber stünden wir wiederum vor demselben Zirkel, der uns zuvor entgegentrat. Die Berufung auf das Wesen der Vernunft würde uns nur die Frage zurückgeben: denn dieses Wesen lässt sich nicht als Tatsache der Beobachtung aufzeigen, sondern seine Setzung ist mit der Behauptung eben jener rationalen Prinzipien einerlei, nach deren Recht hier gefragt wird. Zudem würde die „anthropologische" Methode für sich allein und losgelöst von anderen Kriterien keinerlei Gewähr besitzen, dass dasjenige, was sie als allgemeine Züge unserer Natur blosslegt, nicht allgemeine Gattungsirrtümer, nicht „idola tribus" sind, die wir ausmerzen müssen, um zur reinen Erkenntnis der Phänomene zu gelangen.

4. Übrigens werden diese Einwände nicht nur von aussen an das Fries'sche System herangebracht, sondern es

lässt sich in ihm selbst der Punkt, an dem sie entstehen müssen, genau bezeichnen. Die Charakteristik der „unmittelbaren Erkenntnis" bleibt bei FRIES selbst zwiespältig und weist deutlich die Züge zweier verschiedenartiger Betrachtungsweisen auf. Dass die „unmittelbare Erkenntnis" in ihrer Totalität kein Datum des Bewusstseins ist, noch jemals werden kann, wird von FRIES aufs schärfste betont. „Es ist nach dem sinnlichen Wesen unserer Vernunft nicht möglich, dass wir uns dieses Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis je bewusst werden, sondern uns ist der Unterschied des Dunklen, Klaren und Deutlichen der Vorstellung unvermeidlich. Nur einzelne Teile fasst der innere Sinn unmittelbar als Anschauung auf, die Form des Ganzen beobachtet nur die abstrahierende Reflexion" (Neue Krit. d. V. II, 44). Nicht die Psychologie, sondern die Logik ist es somit, die uns diese „Form des Ganzen" überhaupt erst erschliesst und die für ihre Wahrheit einzustehen hat. Das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis ist vom Standpunkt des Bewusstseins, vom Standpunkt der Psychologie aus „unaussprechlich" (Neue Kr. d. V. I, 199; II, 51). Es ist uns nicht als Tatsache der Beobachtung gegeben, sondern durch die Reflexion als Voraussetzung für die Gültigkeit unserer Urteile gefordert. Nicht der Charakter des Dinges, sondern der Bedingung ist es, der ihm eignet. Die „unmittelbare Erkenntnis" ist kein Faktum, das durch die anthropologische Methode als vorhanden aufgezeigt wird, sondern ein Postulat, das wir aufstellen, um Einheit und Zusammenhang in alle unsere Einzelerkenntnisse zu bringen. Das Recht dieses Postulats kann man anerkennen, ohne darum die Notwendigkeit zuzugestehen, zu seiner Begründung auf eine reale psychische Potenz hinter unseren bewussten Vorstellungen zurückzugreifen. Die Einheit des Bewusstseins erkennen wir — wie KANT es einmal in einer prägnanten Wendung ausspricht — selbst nur dadurch „dass wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung notwendig brauchen" (Kr. d. r. Vern., S. 420). Statt zu dunklen und bewusstlosen Erkenntnisvorgängen

als Erklärungsgründen zu greifen, muss sich unsere Analyse vielmehr bei der Klarheit und Gewissheit oberster Prinzipien und ihrer Geltung bescheiden. Die Annahme unbewusster psychischer Tätigkeiten, die für Fries unvermeidlich wird, nachdem er einmal die Erkenntnis überhaupt als „Tätigkeit unseres Geistes" definiert hat, gehört nicht mehr dem Gebiet der Kritik, sondern dem der Metaphysik an. Um hier den kritischen Standpunkt zu wahren, genügt es, sich gegenwärtig zu halten, dass die „Erkenntnisse", von denen hier die Rede ist, nicht die Bedeutung von realen Geschehnissen, sondern von wahren Sätzen haben, dass sie nicht Tatsachen der inneren Erfahrung bezeichnen, sondern objektive Regeln, ohne welche ein Wissen von Tatsachen — von äusseren sowohl, wie von inneren — nicht möglich wäre. In Fries' eigener Charakteristik der „unmittelbaren Erkenntnis" fällt es auf, dass der Gegenstand, der hier bezeichnet werden soll, nur durch die logischen Relationen, in welchen er steht, nicht aber durch irgend eine bestimmte psychologische Qualität und Beschaffenheit bestimmt werden kann. Die empirische Psychologie weiss in der Tat von einer „Erkenntnis", die weder Anschauung noch Urteil sein soll, nichts zu berichten: sofern eine solche „bestehen" und gelten soll, kann sie jedenfalls auf dem ihr eigentümlichen Wege empirischer Beobachtung nicht festgestellt werden[1]).

[1]) „Eine Erkenntnis aufweisen" — so liest man nunmehr in Nelsons letztem Aufsatz — heisst sich ihres Besitzes vergewissern; und dazu ist, wenn die Aufweisung durch Deduktion geschehen soll, Reflexion erforderlich. Nicht erforderlich aber ist es dazu, den Inhalt der aufzuweisenden Erkenntnis ‚zum Bewusstsein zu bringen'. Vielmehr genügt es für den Zweck der Deduktion den psychologischen Ort des Ursprungs derjenigen Erkenntnisse zu ermitteln, die uns in den metaphysischen Grundurteilen zum Bewusstsein kommen, um so vermittelst einer Art Topik, jeder dieser Erkenntnisse ihre Stelle im Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis zu bestimmen" (Abh. II, 51). Hier tritt es deutlich hervor, dass es sich auch für die Fries'sche Methode im Grunde nur darum handeln kann, die einzelnen abgeleiteten Erkenntnisse einem idealen Zusammenhang von Wahrheiten einzureihen und ihnen innerhalb desselben ihren systematischen „Ort" anzuweisen. Diese ideelle „Topik" aber wird zuletzt mit der Aufweisung des reellen „Sitzes" und Ursprungs einer Wahrheit im „Vernunft-

5. Was schliesslich das historische Verhältnis von KANT und FRIES angeht, so lässt sich leicht zeigen, dass die Beurteilung, die FRIES der Vernunftkritik zuteil werden lässt, an einem entscheidenden Punkte lediglich durch ein Missverständnis veranlasst ist. Immer wieder erhebt FRIES gegen KANT den Vorwurf, dass er in der transzendentalen Deduktion der Kategorien versucht habe, die einzelnen Grundsätze des reinen Verstandes aus einem obersten Prinzip, dem Prinzip der „Möglichkeit der Erfahrung" zu beweisen. Vom Beweis und seiner Bedeutung für unsere Erkenntnis aber hat FRIES, der hier seine Lehre selbst als eine Fortbildung JACOBIS bezeichnet, eine sehr geringe Meinung. „Wir werden uns überhaupt von den Beweisen keine zu grosse Vorstellung machen dürfen. An dem, was sich beweisen lässt, ist nicht viel zu verlieren, wenn wir nur im Besitz derjenigen Wahrheit bleiben, die sich nicht beweisen lässt, die vielmehr nur in Grundsätzen fest steht. Alle Philosophie ist aber seit langer Zeit stark durch das Vorurteil beherrscht worden, dass man alles müsse beweisen können, was wahr sein solle." (Neue Kritik d. Vern. I, 279.) Man sieht, dass FRIES hier den Beweis lediglich als ein analytisches Folgern aus gegebenen Prämissen auffasst und demgemäss beurteilt. Gilt aber diese Auffassung wirklich für die transzendentale Deduktion KANTS? Die Deduktion der Kategorien will diese als die Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung aufweisen: sie entwickelt somit nicht einen willkürlich angenommenen Allgemeinbegriff in seine einzelnen Folgerungen, sondern zergliedert das „Faktum"

---

vermögen" verwechselt. Das psychologische Vernunftvermögen ist nur der imaginäre Bildpunkt, der „Focus imaginarius" für die geforderte logische Einheit der reinen Vernunftgrundsätze. Das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis ist — wenngleich wir es uns, wie jeden anderen „Gegenstand" irgend einer beliebigen Wissenschaft nur vermittelst psychischer Inhalte zum Bewusstsein bringen können — selbst doch kein psychischer Gegenstand: da aber — nach MEYERHOF — „der Gegenstand einer Wissenschaft die Art ihrer Untersuchung bestimmt" (ob. S. 438), so folgt, dass auch die kritische Untersuchung, die auf dieses Ganze gerichtet ist, nicht empirisch-psychologischer Art sein kann.

der Erfahrungswissenschaft, um seine einzelnen Voraussetzungen gesondert herauszustellen. Der Schluss geht nicht vom Grund auf die Folge, sondern von der gegebenen Folge auf ihre idealen Gründe, die es zu entdecken gilt. Die Erfahrung dient hier nicht als abstrakter und leerer Oberbegriff, aus welchem die einzelnen Verstandesgrundsätze abgeleitet werden sollen, sondern sie wird als die konkrete Synthese eben dieser Grundsätze angesehen, um sodann in ihre einzelnen logischen Faktoren aufgelöst zu werden. Dieser „Beweis" der Kategorien widerspricht also ihrem Charakter als Grundbegriffe keineswegs: denn nicht darum handelt es sich, die Verstandesgrundsätze aus einem höheren und allgemeineren Prinzip durch syllogistische Folgerungen abzuleiten, sondern sie vielmehr in der ihnen eigentümlichen Funktion und in dem konkreten Ganzen ihrer Anwendung zu verstehen. Die Bewährung der Grundsätze erfolgt in dem, was sie leisten. Der Terminus der „Deduktion" ist hierbei dem juristischen Sprachgebrauch entnommen: er bezeichnet nicht die Herleitung aus etwas Fundamentalerem, sondern den Erweis der rechtlichen Gültigkeit. So enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloss spekulativen Gebrauche nach KANT „nicht ein einziges direkt synthetisches Urteil aus Begriffen"; denn „durch Verstandesbegriffe errichtet sie zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung; da sie denn, wenn diese (etwas als Gegenstand möglicher Erfahrungen) vorausgesetzt wird, allerdings apodiktisch gewiss sein, an sich selbst aber (direkt) a priori garnicht einmal erkannt werden können. So kann niemand den Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache aus diesen gegebenen Begriffen allein gründlich einsehen. Daher ist er kein Dogma, ob er gleich in einem anderen Gesichtspunkte, nämlich dem einzigen Felde seines möglichen Gebrauchs d. i. der Erfahrung ganz wohl und apodiktisch bewiesen werden kann. Er heisst aber Grundsatz und nicht Lehrsatz, ob er gleich

bewiesen werden muss, darum, weil er die besondere Eigenschaft hat, dass er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung selbst, zuerst möglich macht und bei dieser immer vorausgesetzt werden muss" (Kr. d. r. Vern. S. 765). Die Kategorien sind als Bedingungen der Erfahrung zugleich Bedingungen der Gegenstände, da „Gegenstände" uns niemals an sich selbst, sondern immer nur in der Erfahrung und kraft ihrer Voraussetzungen gegeben werden können. Dieses Verhältnis liegt für jeden, der unbefangen an die Kritik der reinen Vernunft herantritt, so offen zutage, dass es Wunder nehmen müsste, dass ein Denker wie FRIES es verkannt hat — wenn nicht die Motive hierzu in der geschichtlichen Lage der Philosophie, die FRIES vorfand, leicht zu entdecken wären. FRIES' Urteil stützt sich hier nicht mehr einzig und allein auf die originale Fassung der Kantischen Lehre, sondern auf die Wendung, die sie bei den Nachfolgern erhalten hatte. Die gesamte spekulative Entwicklung, die die Philosophie seit REINHOLD genommen, scheint ihm nur durch den Missgriff verständlich, den KANT mit dem Versuch des „transzendentalen Beweises" begangen hat (Neue Kr. d. Vern., Einl. S. XXVII). Das „Vorurteil des Transzendentalen", der widerspruchsvolle Versuch, die Grundsätze des reinen Verstandes aus einem noch allgemeineren Prinzip zu beweisen, habe allein den Rückfall in den Dogmatismus verschuldet. In Wahrheit bedeutet indessen die transzendentale Deduktion, wie wir gesehen haben, für KANT selbst nichts anderes als eben jenes „regressive Verfahren", das FRIES durchaus anerkennt und das er als ein wesentliches Moment alles kritischen Philosophierens hervorhebt, und es wird sich keine einzige Stelle anführen lassen, an der sie in einem anderen Sinne bestimmt wäre. Es finden sich denn auch in FRIES' „Neuer Kritik der Vernunft" ganze Abschnitte, die sich wie eine blosse Umschreibung von KANTS transzendentaler Deduktion lesen[1]), während doch anderseits an dem all-

[1]) S. z. B. Neue Kr. d. Vern. § 114ff.

gemeinen Urteil, dass hier der Grundmangel von KANTS Werk zu suchen sei, festgehalten wird. Dass die modernen Anhänger der Fries'schen Lehre dieses Urteil wiederholen konnten, zeigt indessen, wie wenig sie sich ihrem Meister gegenüber die Fähigkeit selbständiger Prüfung bewahrt haben. Der Unterschied zwischen FRIES und KANT liegt hier, wie für das objektive geschichtliche Urteil nicht zweifelhaft sein kann, nicht im Verfahren, sondern in dem Material, das ihm zugrunde gelegt wird. Und dieser Unterschied ist freilich bedeutsam genug: denn wenn FRIES sich für seine Zergliederung auf die Aussprüche des „gemeinen Verstandes" beruft und insofern lediglich eine „argumentatio ad hominem" erreicht, so wird von KANT die Erfahrung als wissenschaftliche Erfahrung aufgefasst und zergliedert. Auf welcher Seite aber hier der methodische Vorteil ist und ob es besser ist, die Erfahrung lediglich in ihrem vagen Sinne als populäre Weltbeobachtung und -beurteilung zum Ausgangspunkt zu nehmen, oder sie in der Klärung die sie durch die exakte Wissenschaft empfängt, zu betrachten — dies bedarf wohl keiner ausführlichen Erörterung. Im übrigen fällt es auch hier auf, dass FRIES die Kantische Forderung — wenngleich er sie nicht in gleicher prinzipieller Schärfe betont —, so doch mittelbar im ganzen seiner Philosophie durchaus anerkennt und betätigt: ist es doch, wie ich gleich zu Anfang meiner Schrift über den „kritischen Idealismus" ausdrücklich hervorgehoben habe, sein und seines Schülers APELT historisches Verdienst, die Beziehungen der Philosophie zur Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft aufrecht erhalten und befestigt zu haben.

Mit diesen Bemerkungen möchte ich schliessen, da es unfruchtbar wäre, mit MEYERHOF über Einzelheiten zu streiten, solange die prinzipiellen Grundfragen nicht geklärt sind. Ich betone nochmals, dass ich keineswegs — wie nach MEYERHOFS Darstellung (S. 422) scheinen könnte — gegen die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Fries'schen Lehre als

solche Einwendungen erhoben habe. So grosse sachliche Bedenken ich gegen die anthropologische Wendung habe, die FRIES der Venunftkritik gegeben hat, so hoch schätze ich seine kritische Grundabsicht, die auf eine strenge Korrelation von Philosophie und Wissenschaft gerichtet ist. „Wenn die Erneuerung und Deutung seiner Lehre" — so schrieb ich bereits in meinem ersten Aufsatz — „mit wissenschaftlicher Gründlichkeit durchgeführt wird, wenn sie an spekulativer Tiefe ihren Gegenstand erreicht: so dürfen wir von hier aus in der Tat eine Belebung der allgemeinen philosophischen Bildung der Zeit erwarten". Ob diese Bedingungen in NELSONS Abhandlung über die „kritische Methode" erfüllt sind: dies zu entscheiden überlasse ich nunmehr dem Urteil der Sachkenner. Der Entdecker der anthropologischen Methode hatte zum mindesten von den Schwierigkeiten ihrer Handhabung und von den Gefahren, die sich bei ihrer Anwendung ergeben können, eine deutlichere Empfindung als der Schüler und Nachfolger. Wenn dieser sich einfach auf die „Anschauung" beruft, die „überhaupt nicht der Ungewissheit, also auch nicht den verschiedenen Graden der Wahrscheinlichkeit unterworfen" sei[1]), so hat FRIES dieses unbefangene Vertrauen nicht geteilt. „Spekulation" — so heisst es bei ihm — „ist innere Selbstbeobachtung, sie hat es also zunächst immer nur mit den unmittelbar wahrgenommenen Vorstellungen zu tun. Nun ist es schon bei äusseren Wahrnehmungen, wo die Anschauung doch viel leichter aufzufassen ist, oft Schwierigkeiten unterworfen, die reine Tatsache, unvermengt mit Folgerungen daraus, zu erhalten; wie viel schwerer wird dies nicht erst bei inneren Wahrnehmungen sein, wie leicht kann man da nicht Meinungen über innere Wahrnehmungen selbst für Wahrnehmungen halten. Die Hauptquelle alles Irrtums, Verneinung desjenigen, was man nicht wahrgenommen hat, ist also hier so ergiebig als nur irgend wo. . . So steht die Sache schon für das richtige Verfahren

[1]) S. ob. S. 443.

des einzelnen Denkers, kein Wunder also, dass so viel verwirrtes, andern unsinnig oder widersprechend Scheinendes in diesen Untersuchungen zum Vorschein gekommen ist, seitdem einmal ein grosser Mann darauf hingeführt hat, und mancher Unvorsichtige ohne Kenntnis der Sache und seiner eigenen Kräfte ihm nachging" (Metaphys. S. 127).

* * *

Zum Schluss muss ich noch auf einen Punkt zurückkommen, der von MEYERHOF nicht behandelt wird, der aber eine kurze Erwiderung erheischt, die sich indessen wiederum rein auf die Feststellung des sachlichen Tatbestandes beschränken soll. Ich hatte NELSON vorgehalten, dass er in seiner Kritik von COHENS Logik den Grundgedanken von COHENS logischer Theorie der Infinitesimalrechnung entstellt habe: sofern dasjenige, was für COHEN ein reines gedankliches Prinzip bedeutet, sich in seiner Darstellung in eine besondere Art dinglicher Existenz verwandle. Hiergegen führen nunmehr sowohl HESSENBERG, wie GRELLING eine Stelle der „Logik der reinen Erkenntnis" an, die nach ihrer Meinung als direkter Beleg für die Nelsonsche Auffassung gelten soll. „Für dx" — so heisst es hier — „ist diese Bedeutung der Realität zu urgieren, dass es ein Seiendes, vielmehr das Seiende bedeute, auch wenn x nicht wäre; oder genauer" (— und dieser zweite Teil des Satzes wird freilich von beiden nicht mehr zitiert —), „dass dx das Seiende bedeute, damit x und sofern x in die Bedeutung desselben gehoben werden könne" (S. 114). „Deutlicher und nachdrücklicher" — so bemerkt GRELLING hierzu — „kann die Behauptung der Existenz des Unendlichkleinen nicht ausgesprochen werden... Da wir nicht annehmen können, dass CASSIRER dieses Zitat" (das bereits NELSON beigebracht hatte) „übersehen hat, müssen wir seine Beschuldigung nicht nur als ungerechtfertigt zuruckweisen, sondern wir können ihm auch den Vorwurf gröbster Leichtfertigkeit nicht ersparen" (Abh. II, 186). Diese „Leichtfertigkeit" bestand, nach GRELLINGS Urteil, offenbar darin, dass ich der Meinung war, man müsse, um COHENS

Lehre zu verstehen, nicht davon ausgehen, welchen Sinn NELSON mit einem bestimmten Begriff oder Ausdruck zu verbinden pflegt, sondern hierfür vor allem die eigene wissenschaftliche Definition des Autors selbst zugrunde legen. Danach muss also, um die betreffende Stelle als Entscheidung zwischen meiner und NELSONS Auffassung zu brauchen, zunächst das Eine feststehen: ob das „Sein", wie COHEN es versteht und wie er es der Infinitesimalgrösse zuschrieb, im kritischen Sinne der Objektivität d. h. im Sinne der objektiven Geltung und Notwendigkeit einer Erkenntnis, oder aber im Sinne einer konkreten dinglichen Wirklichkeit aufzufassen ist. Aber freilich, schon indem ich diese Unterscheidung mache, fürchte ich, nicht länger auf das Verständnis GRELLINGS rechnen zu dürfen, dem es etwas ganz Unerhörtes zu sein scheint, dass man den Terminus des „Seins" noch in einer anderen Bedeutung als zur Bezeichnung existierender anschaulich gegebener Objekte verwenden könne. Ich will daher versuchen, die Frage in die gewöhnliche schulmässige Fassung zu kleiden, in der sie vielleicht für GRELLING leichter zugänglich ist. Ist es ihm wirklich entgangen, dass der Begriff des Seins in der philosophischen Spekulation seit jeher in einer doppelten Bedeutung gebraucht wird; — dass man, schon vor COHENS Logik, „Essenz" und „Existenz" aufs bestimmteste unterschieden hat? Die Verwechslung der beiden Glieder dieses einfachsten logischen und erkenntnistheoretischen Grundunterschiedes war es, die ich NELSON zum Vorwurf machte: GRELLING sucht sie zu rechtfertigen, indem er sie — von neuem und noch weit stärker und unzweideutiger begeht. —

Wie aber COHEN, dem man wohl oder übel das Recht zur wissenschaftlichen Fixierung seiner Begriffe wird lassen müssen, über die Gleichsetzung von Sein und Dasein denkt, die ihm hier beständig untergeschoben wird, dafür möchte ich nur einen einzelnen, besonders bezeichnenden Beleg anführen, den ich seiner Schrift „Platons Ideenlehre und die Mathematik" entnehme. Das Verständnis der Pla-

tonischen Philosophie, das Verständnis des Idealismus überhaupt — so wird hier ausgeführt — hat zur Voraussetzung, dass man das Sein, das ὄντως ὄν der Idee vom Sein der Dinge unterscheiden lernt. „Wenn alles Erkennen das wahre Sein erreichen will: in der Idee ist es gelegen. Wer dieses Gelegensein nun aber wieder als ein sinnliches κεῖσθαι sich vorstellt, der hat den absoluten Münzwert der Idee nicht erfasst: er sieht in ihr doch nur das Konkretum eines Begriffs, nicht aber die blosse Abstraktion der Gesetzesprägung. Er denkt das Sein immer nur als Dasein; den Erkenntniswert, die Geltungsbezeichnung immer nur als in der Anschauung beharrende Ausbreitung. . . Auf diesem Verkennen des Unterschiedes vom Sein und Dasein beruht das Nichtverstehen des Idealismus überhaupt, und so auch der Platonischen Idee.“ Dieser Gedanke kehrt fortan in allen Cohenschen Schriften in stärkster Betonung wieder. Auch die „Logik der reinen Erkenntnis“ bringt ihn zum schärfsten Ausdruck. „Sowenig die Wahrheit einerlei ist mit der Wirklichkeit, sowenig ist es auch die Realität“ (S. 108). Aus alledem geht mit vollster Deutlichkeit hervor, dass NELSON, indem er in seinem Referat den Begriff der „Realität“ durch den der Existenz ersetzt, keineswegs nur — wie seine Verteidiger nunmehr glauben machen wollen — eine belanglose Änderung im Sprachgebrauch vornahm, sondern dass er damit die wesentliche Tendenz des Gedankens selbst geradezu zunichte machte, indem er einen methodischen Begriff in eine dingliche Wirklichkeit, ein Mittel der Erkenntnis in ein besonderes mystisches Sein verkehrte. Hier handelt es sich nicht um die Abweichung in einer Einzelfrage, sondern in dem, was das Werk selbst, das es zu beurteilen galt, als das Charakteristische seiner gesamten Problemstellung ausdrücklich bezeichnet. Dass ich unter diesen Umständen keinerlei Veranlassung hatte, auf die Einzelheiten der Nelsonschen Kritik noch besonders einzugehen, wird jeder Unparteiische mir zugestehen: sie wurden von selbst hinfällig, sobald erwiesen war, dass die

ersten Anforderungen, die man an das blosse Verständnis stellen muss, hier nicht erfüllt waren. NELSON hätte den Cohenschen Begriff des Seins angreifen, er hätte den Versuch machen können, die Unterscheidung, auf der er beruht, mit wissenschaftlichen Gründen zu bestreiten. Dagegen konnte er sie nicht ignorieren, ohne COHENS Logik um allen Sinn zu bringen — und sich dadurch die „Kritik", wie er sie verstand, freilich zu erleichtern. Alle noch so starken und lauten Ausdrücke, mit denen man diesen strikten Nachweis zu übertönen sucht, werden nicht imstande sein, die Aufmerksamkeit von diesem klaren Tatbestand abzulenken, der zu jedermanns Prüfung offen liegt.

Die Soziologie Albert Schäffles.

Von **Paul Barth**, Leipzig.

Inhalt:

Die Gesellschaft ist ein System von Willenseinheiten, ein geistiger Organismus. Daher die „Sachgüter" nicht, wie Schäffle meint, zu ihr gehörig. Dies ist sein wesentlicher Irrtum. Zwei Differenzierungen in der geschichtlichen Entwicklung der Gesellschaft: 1) des Verhältnisses des Individuums zur Gesamtheit; 2) der Weltanschauung in ihrer Wirkung auf den sozialen Willen. Diese beiden Differenzierungen bilden das Thema der Soziologie. Schäffle erkennt die geschichtliche Betrachtung als notwendig an.

Von A. SCHÄFFLE, dessen wissenschaftliche Bedeutung anlässlich seines Todes im 28. Bande der Vierteljahrsschrift (1904) S. 236—239 kurz gewürdigt worden ist, erschien 1906 noch ein „Abriss der Soziologie[1])". SCHÄFFLE hat seine soziologischen Ansichten somit dreifach dargestellt: Zuerst in der 1. Auflage des Werkes „Bau und Leben des sozialen Körpers" (Tübingen 1875—78), dann in der zweiten, von vier auf zwei Bände reduzierten Auflage desselben Werkes (1896), zuletzt in dem posthumen Buche, dessen Text K. BÜCHER sorgfältig und pietätvoll aus teils gedrucktem teils ungedrucktem Material zusammengestellt hat. Die zweite Darstellung gab nach ausdrücklicher Erklärung SCHÄFFLES (Vorwort zur 2. Auflage) eine mehrfach geänderte „Systematik", dies nachgelassene Buch aber enthält mit „wesentlichen Vervollständigungen" (S. 6) eine Darstellung, die sich vom Leitfaden der biologischen Analogie befreit hat, um von vornherein den Vorwurf, der sich gegen diese gerichtet hat, abzuwehren. Als Werk SCHÄFFLES verdient es jedenfalls eine eingehende Kenntnisnahme; durch seinen

[1]) Tübingen, H. LAUPP. XI SS. Vorwort von K. BÜCHER und 252 S. Eine kurze Kritik der früheren Darstellungen der Soziologie SCHÄFFLES findet findet sich bei P. BARTH, die Philosophie der Geschichte als Soziologie I, Leipzig 1897, S. 138—145.

Inhalt aber ist es besonders insofern interessant, als sich überall, wenn auch nicht ganz bewusst, eine richtige Auffassung des Wesens und der Aufgabe der Soziologie hindurchzieht, freilich begleitet von einem prinzipiellen Irrtume.

Für die Soziologie lässt sich nur dann ein sicherer Weg gewinnen, wenn man sich klar ist über das Wesen der Gesellschaft, d. h. über dasjenige in der Gesellschaft zur Erscheinung kommende Moment, das für das soziale Leben das wesentliche ist und zugleich eine solche Gesetzmässigkeit in sich trägt, dass eine systematische Ordnung der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, also eine Wissenschaft der Gesellschaft möglich wird.

Es ist nun offenbar, dass die Gesellschaft eine Vereinigung von Menschen ist, die sich durch den Daseinskampf gebildet hat. Der Keim der Gesellschaft ist die Horde, eine lose Verbindung von Menschen gleicher Abstammung und gleicher Sprache, ebenso urwüchsig entstanden wie die Gesellschaften und „Völkerschaften“[1]) der Tiere, aber einer Entwicklung unterworfen, die aus der Horde allmählich das grosse „Volk“ emporwachsen lässt, während die tierischen Gesellschaften keine Entwicklung haben, sondern an Ausdehnung und innerer Organisation innerhalb der geschichtlichen Zeiträume sich gleich bleiben.

Des Menschen Wesen aber, soweit er den Daseinskampf führt, ist sein Wille, den man auch, wie ihn schon Spinoza auffasste, Streben nach Selbsterhaltung und Selbsterweiterung nennen kann, der also das eigentliche Subjekt des Daseinskampfes ist.

Der menschliche Wille unterscheidet sich nun vom tierischen dadurch, dass dieser über den Trieb nicht hinauswächst, das Vorstellungselement, das in jedem Willensakte

[1]) Ein Terminus, den A. Espinas (die tierischen Gesellschaften, deutsch von W. Schlösser, Braunschweig 1879, S. 450 ff.) gebildet hat, um diejenigen homogenen Tiergesellschaften zu bezeichnen, die nicht durch physisches Bedürfnis (nach Ernährung und Fortpflanzung), sondern durch psychische Mittel verbunden sind, wie z. B. ein Vogelschwarm oder ein Rudel Hirsche.

vorhanden ist, über die dumpfe Empfindung und ihren Rest, die wenig bewusste Vorstellung, nicht hinauskommt. Dies ist die Ursache der Stabilität der tierischen Gesellschaften. Der menschliche Wille dagegen ist nur bei den primitiven Völkern ein „blinder", triebartiger, „rein impulsiver", „unbewusster", später wandelt er sich durch das Wachstum des Vorstellungslebens, das seine Objekte vermehrt, und durch das Selbstbewusstsein, das sein Verhältnis zu den Objekten beleuchtet. Diese Entwicklung des Willens muss eine Entwicklung der Gesellschaft zur Folge haben.

Das Tier tritt in Beziehung zu den Tieren seinesgleichen und zu den Objekten fast nur durch seinen Willen, die Vorstellung hat kaum eine andre Funktion, als die Objekte erkennbar zu machen. Es wird durch die Vorstellung das Verhältnis des Tieres zum Objekte nicht verändert, auch nicht das Verhältnis zum Tiere der gleichen Gattung. Dieses Verhältnis bleibt immer das gleiche, triebmässige. Beim Menschen hingegen hat der Wandel der Vorstellungen den Wandel des Verhältnisses zu den Objekten wie zu den Mitmenschen zur Folge. Der Mensch als Element der Gesellschaft kann bewussten Willen haben, das Tier nicht.

Durch diesen bewussten Willen unterscheidet sich der Mensch auch von der Zelle, dem Elemente des tierischen Organismus, mit der er, als Element der Gesellschaft, von der „organischen" Theorie verglichen wird. Die Zelle bleibt innerhalb des organischen Systems, in dem sie entstanden ist, nur eine bestimmte Art von Zellen, die Keimzellen, können unbewusst und unfreiwillig in einen anderen Organismus übertragen werden; der Mensch aber kann die Gesellschaft, in der er entstanden ist, bewusst und freiwillig verlassen und „auswandern", in eine neue Gesellschaft eintreten, er gehört zur Gesellschaft nicht mit seinem Körper, sondern mit seinem Willen, dem der Körper folgt, wenn der Wille nicht mehr dazu gehört.

Aus diesem Grunde ist die Gesellschaft nicht ein System von Körpern, sondern ein System von Willenseinheiten, ein

Willensorganismus, oder noch besser — weil der spezifisch menschliche Wille zugrunde liegt —, ein geistiger Organismus, wie ich die Gesellschaft in einer früheren Abhandlung[1]) genannt habe. Denn das Tier hat eine Seele, der Mensch auch Geist.

Diesen Unterschied der Gesellschaft vom tierischen Organismus fühlt auch SCHÄFFLE, wenn er auch vielleicht bis zur letzten Klarheit nicht vorgedrungen ist. Es zeigt sich ein solches Gefühl schon in der beständigen Abwehr des Bekenntnisses zum „reinen Organiker", das ihm von vielen seiner Kritiker zugeschrieben wurde (S. 5, 105 f). Eine deutlichere Erkenntnis zeigt sich darin, dass „die Familie nicht die Grundlage der Volksgemeinschaft überhaupt ist, sondern erstlinig nur die Grundlage für die Erneuerung der organischen Personalsubstanz des Körpers, Generationsorgan" (S. 12). Denn die Familie als solche gibt in der Tat nur das physische Material für die Gesellschaft. Nur soweit sie erzieht, d. h. den Willen des Nachwuchses bildet, dient sie der Fortpflanzung der Gesellschaft als solcher. Nur auf den niedersten Stufen des sozialen Lebens kann die blosse Aufzucht, dies erste Geschäft der Familie, genügen, da die Gesellschaft noch wenig über den unbewussten Willen hinausgewachsen ist. Jemehr sie aber darüber hinauswächst, desto mehr liegt ihre Fortpflanzung in der Erziehung, die nicht mehr der Familie allein, sondern zum grossen Teile der Gesellschaft zufällt, aus privater eine öffentliche wird. Und dem Sinne nach erreicht SCHÄFFLE den Begriff des geistigen Organismus, indem er ESPINAS zustimmt, der erklärt: „Eine Gesellschaft ist ein lebendiges Bewusstsein, ein Organismus von Ideen" (bei SCHÄFFLE, S. 14), indem er ferner „das Merkmal geistig ausgewirkter Gemeinschaft" als zum „Volks- und Gesellschaftsbegriff" gehörig betrachtet (S. 18), indem er endlich „sechserlei geistige Verknüpfungs-

[1]) „Unrecht und Recht der organischen Gesellschaftstheorie" im 24. Bande der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (1900), (S. 69—98) S. 83 f.

weisen" des Volkes aufzählt (S. 23ff.). Auch die Willensseite der Gesellschaft kommt zur Geltung, indem SCHÄFFLE die „sozialen Wertungsprozesse" erwähnt, „die allem Handeln vorangehen und allem Handeln zur Seite laufen" (S. 57) und „die Macht des Massenmeinens und des Massenwollens" hervorhebt, durch die „die Gesellschaft die geistige Überlegenheit des Völker- und Volksganzen über das Einzelbewusstsein bekundet" (S. 72). Dagegen S. 83, wo er von „den Elementen" spricht, „aus welchen der Gesellschaftskörper aufgebaut ist," und von „den Energien, welche in diesen Elementen gegeben sind", kommt er nicht auf den Willen als das Element, in dem zugleich die Energie der Gesellschaft lebt, er sucht diese Energie vielmehr teils in der Bevölkerung — was richtig ist — teils in allerlei Objekten der Umgebung, auf welche die Gesellschaft wirkt, die allerdings in gewisser Hinsicht auf die Gesellschaft zurückwirken, nämlich im Lande und im „Volksvermögen" (S. 84).

Darin ist ein fundamentaler Irrtum der Soziologie SCHÄFFLES enthalten. Er sagt: „Das Merkmal des Sachgüterbesitzes wird in der Definition des Volkes nicht fehlen dürfen" (S. 22, vgl. S. 28 u. S. 82). Demgemäss gibt er S. 103—S. 116 eine lange Klassifikation der „Vermögensbestände", ob sie Stoffe oder Kraftquellen, unorganischer oder organischer Natur, vermehrbar oder unvermehrbar, beweglich oder unbeweglich, vergänglich oder dauerhaft, ausschliessend brauchbar oder ersetzbar sind, eine Klassifikation, an die sich eine längere Beschreibung anschliesst. Das ist alles sehr interessant, gehört aber zunächst nicht in die Soziologie. Diese ist die Wissenschaft des sozialen Willens und der allgemeinen zuständlichen Einwirkungen, die von ihm auf die Objekte und von den Objekten auf ihn ausgehen, soweit sie eine prinzipielle Änderung des sozialen Willens hervorbringen, aber keineswegs Wissenschaft aller Einwirkungen auf die Objekte oder der Objekte und noch weniger Beschreibung solcher Objekte.

Dieser Irrtum ist bei SCHÄFFLE nicht neu. Schon SPENCER und vor ihm LILIENFELD hat — in falscher Ausdehnung der biologischen Analogie — Menschenwerke wie Häuser und Eisenbahnen, auch lebende Wesen, die am sozialen Menschenleben nicht teilnehmen, z. B. Haustiere mit zum sozialen Organismus gerechnet. LILIENFELD hat sie der Zwischenzellensubstanz verglichen, die, ebenfalls unorganisch oder wenigstens am Leben der Zelle nicht teilnehmend, doch im Organismus ihren Platz habe. Dagegen hat R. WORMS mit Recht eingewandt, dieser Vergleich sei unzutreffend. Denn die Zwischenzellensubstanz sei Produkt der Zellen, dagegen Tiere und Pflanzen, sowie die Werke der Menschen seien nicht aus den Menschen entstanden. Leider fällt WORMS in den Fehler LILIENFELDS und SPENCERS zurück, indem er Strassen und Eisenbahnen anstatt der dem Verkehr dienenden Menschen mit den Blutgefässen vergleicht [1]).

Diese Frage ist für die Existenzberechtigung der Soziologie als besonderer Wissenschaft fundamental. Denn sie wird zur Allerweltswissenschaft und damit unmöglich, wenn sie die Welt der Menschen, die Welt aller Dinge und dann deren Wechselbeziehungen darstellen soll. Sie muss sich beschränken auf die prinzipiell wichtigen Veränderungen des menschlichen Willens, wenn sie ein zu bewältigendes Arbeitsgebiet haben und so möglich werden will [2]).

In der Natur der Gesellschaft, die ein System von Individuen, d. h. Willenseinheiten ist, sind notwendig zwei Differenzierungen gegeben, deren Betrachtung die Aufgabe der Soziologie ist. Erstens ist das Verhältnis des Individuums zum Willen der Gesamtheit oder — besser vielleicht — der Mehrzahl ein veränderliches, zugleich aber ein fundamentales, da davon der Bestand und der Untergang

[1]) S. über diese ganze Frage P. BARTH, die Philosophie der Geschichte als Soziologie, S. 161.

[2]) Ein erster verdienstlicher Anfang einer solchen den sozialen Willen beleuchtenden Soziologie ist F. TÖNNIES, Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887, Neudruck 1905.

jeder Gesellschaft, besonders auch der sichtbaren natürlichen Gesellschaft, des Volkes, abhängt.

Die zweite Differenzierung ist die Veränderung der Gesellschaft durch Veränderung der Ideen. Denn der menschliche Wille ist, wie oben bemerkt, nur im primitiven Stadium ein unbewusster, ein Gattungswille, später wird er bewusst, damit individuell und, weil von weitreichendem Wissen geleitet, selbst immer weiter reichend. Ausser dem Wissen aber lenken ihn auch aus dem Wissen konstruierte Ideen. Je mehr Mitglieder der Gesellschaft einer Idee anhängen, desto wirksamer wird diese.

Aber mit Differenzierungen allein ist noch keine Wissenschaft gegeben. Es fragt sich ja, ob in diesen Differenzierungen eine Gesetzmässigkeit, deren Darstellung Aufgabe einer Wissenschaft wäre, oder ob bloss eine bunte Mannigfaltigkeit, ein regelloses Chaos erkennbar ist. Wenn das letzte stattfindet, dann gibt es keine Wissenschaft der Gesellschaft.

Eine Antwort kann nur die Erfahrung geben, die vergleichende Betrachtung der in der Geschichte aufgetretenen und teils noch beharrenden, teils untergegangenen Gesellschaften.

Was nun die erste Differenzierung betrifft, so findet man, dass in allen Gesellschaften im Laufe ihrer Entwicklung ein gewisser Antagonismus zwischen dem Einzelwillen und dem Gesamtwillen eintritt, dass primitive Gesellschaften einheitlich, ohne innere Spaltung zusammengesetzt sind, dass aber allmählich eine Tendenz des Einzelnen zum Egoismus zutage tritt, die den Einzelnen stärkt und hebt, aber dem Bestehen der Gesamtheit gefährlich wird. Wenn dieser Egoismus nicht gebändigt wird, so tritt die Auflösung der Gesellschaft ein. Oft aber wird der Egoismus gebändigt durch Normen, die den Einzelnen zugunsten der Gesamtheit beschränken. Die Art und Weise, die Dauer, die Organe solcher Beschränkung, wie die Folgen des Mangels derselben, alles dies hat die Soziologie darzustellen. Das Ergebnis werden gewisse

Gleichförmigkeiten in den geschichtlichen Gesellschaften sein, sogenannte „empirische Gesetze". So hat H. S. MAINE ein solches formuliert: „Die Bewegung aller fortschreitenden Gesellschaften ist bisher gewesen eine Bewegung vom Status (zuständlicher Gebundenheit durch Blutsverwandtschaft oder Rechtsverhältnis) zum Kontrakte, (d. h. zu bloss zeitweiliger, freiwilliger Bindung)"[1]). Wenn sie auch zunächst bloss empirisch sind, so sind sie doch wertvoll. Sehr oft muss die Wissenschaft sich mit empirischen Gesetzen begnügen. Die letzten Kräfte und Ursachen, aus denen die Erscheinungen hervorgehen, sind die Eigenschaften des menschlichen Willens, die Gegenstand der Psychologie sind. Durch eine Anleihe bei ihr wird so die Soziologie vielleicht imstande sein die empirischen Gesetze zu kausalen zu erheben.

Diese hier beleuchtete erste Hälfte der soziologischen Betrachtung hat SCHÄFFLE in ihrer Wichtigkeit nicht erkannt. Den Egoismus als Gegenpol der Solidarität der Gesellschaft und den aus ihm sich ergebenden Gegensatz hat er als vitalen Faktor des sozialen Lebens nicht gesehen. Wo er vom Individuum in seinem Verhältnis zur Gesamtheit spricht, sieht er keinen Gegensatz, sondern nur Einheit und Harmonie (S. 56, 60).

Die zweite vitale Differenzierung, die an den menschlichen Gesellschaften wahrzunehmen ist, besteht in der Veränderung des Geisteslebens, soweit dieses auf den Bestand und auf die Tätigkeit der Gesellschaft bestimmend einwirkt. Sobald der Wille des Menschen aufhört ein bloss triebmässiger zu sein, wird er, wie schon wiederholt bemerkt wurde, gelenkt durch sein Wissen und durch die aus dem Wissen konstruierten Gedanken, die man meist „Ideen" nennt. Freilich haben nicht alle Gedanken denselben Einfluss auf das Leben, sondern, wie schon A. COMTE mit Recht lehrte[2]), den weitesten und tiefsten Einfluss haben die allgemeinsten, d. h. diejenigen, die sich auf das umfassendste Objekt richten,

[1]) H. S. MAINE, Ancient Law, 4. ed. London, 1870, 5. Kap., Schluss.
[2]) Vergl. P. BARTH, a. a. O. S. 31, 36, 40.

auf das Leben im allgemeinen. Dies ist einerseits das Wissen von den Bedingungen des Lebens und die darauf beruhende Technik, anderseits gehören dazu die Ideen, d. h. die aus der Religion oder aus der Philosophie entspringenden Lebensanschauungen.

Die Fortbildung der Technik vollzieht sich keineswegs überall in der gleichen Abfolge der Objekte und der Methoden. Früher nahm man nach ADAM FERGUSON[1]) bei allen Völkern den Fischfang als die erste, die Jagd als die zweite, die Viehzucht als die dritte, den Ackerbau als die vierte Stufe an. FR. LIST fügte noch als die fünfte Ackerbau mit Manufaktur und als die sechste Ackerbau mit Manufaktur und Handel hinzu.

Dieses Schema ist nicht mehr als allgemein gültig anerkannt. Man weiss jetzt, dass vielfach der Gartenbau neben der Jagd vorkommt. Und viele Völker sind wohl ohne das Zwischenstadium des Nomadentums unmittelbar von der Jagd zum Ackerbau übergegangen[2]).

Aber, wenn auch das alte Schema vielfach aufgegeben werden muss, so ist doch im allgemeinen an einem technischen Fortschritte nicht zu zweifeln. E. HERRMANN[3]), einer der besten Kenner der Geschichte der Technik, kennzeichnet denselben als in drei Richtungen geschehend: in der Anordnung der Kraftleistungen, in ihrer Transmutation (d. h. in ihrer Steigerung) und in ihrer Substitution (Anwendung neuer Stoffe und Kräfte). Und zwar kann nach HERRMANN in jeder dieser Richtungen die Progression eine arithmetische (einfach addierende), eine geometrische (die Leistungen vervielfältigende) oder sogar eine potenzierende (die Anfangsgrösse mit sich selbst multiplizierende) sein. Freilich ist dieser Fortschritt nicht auf allen Gebieten derselbe. So meint z B. HERRMANN,

---

[1]) Vgl. P. BARTH, a. a. O. S. 255.

[2]) Vgl. F. GOLDSTEIN, die soziale Dreistufentheorie in der Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 1907, Heft 10 und 11, besonders S. 668.

[3]) Technische Fragen und Probleme der modernen Volkswirtschaft, Leipzig, 1891, S. 414—439.

unsere Ernährungsweise sei kaum um wenige Schritte dem Altertum voraus[1]); dagegen seien in mancher Leistung z. B. in der des Schiessens, alle drei Arten der Progression vereint zu finden[2]), die arithmetische in der Vermehrung der Patronen oder der Läufe, die geometrische in der Bereithaltung der Patronen zum schnellen Laden, die potenzielle in der immer wirksamer gewordenen Explosion des Pulvers. Hier sei ein stetiges Wachsen der Raum-, Zeit-, Kraft- und Stoffeffekte wahrzunehmen, dem gleichzeitig „ein fortwährendes Abnehmen der Aufwände in Hinsicht aller dieser Elementarfaktoren" zur Seite gehe.

Die Technik dient zunächst der Erhaltung und Fortpflanzung des unmittelbaren Lebens. Ihre bewusste Anwendung zu diesem Zwecke geschieht in der „Wirtschaft" und zwar in steigendem Masse, je weiter diese sich von der Hauswirtschaft entfernt und der Weltwirtschaft nähert.

Nach der berühmten „materialistischen Geschichtsauffassung" ist damit alles menschliche Tun und Leiden, soweit es sozial, kollektiv geschieht, schon bestimmt. Nur in der Technik und in ihrer Anwendung für den sozialen Produktions- und Verkehrsprozess, also in der „Wirtschaft", die immer mehr „sozial" wird, geschehen nach dieser Ansicht selbständige Veränderungen der Zustände, auf allen übrigen Gebieten des Lebens gibt es nur deren Folgezustände. Diese „Theorie", die zudem fast von jedem ihrer Vertreter verschieden verstanden wird, ist eine Vergewaltigung der Tatsachen. Technik und Wirtschaft sind nicht die einzigen sozialen Mächte.

Dies fühlt auch SCHÄFFLE, indem er (S. 155, 172) gegen den „Panökonomismus" protestiert. Aber anderseits sind seine Ausführungen über die Technik (S. 148 ff.) ziellos; nur was „die Verkehre" (S. 161 ff.) betrifft, kommt er auf den springenden Punkt zu sprechen, auf ihre Folgen für die Gesinnungen der Menschen und ihren Willen (S. 170). Denn

[1]) A. a. O. 420. [2]) S. 437.

den Soziologen gehen die Technik und der Verkehr, der nur ein Teil derselben ist, nur soweit an, als sie auf den sozialen oder den individualen Willen und dadurch auf das Bestehen, die Gliederung, das Gedeihen oder das Verderben der Gesellschaft wirken. Z. B. die aus der Steigerung der Technik hervorgehende soziale Arbeitsteilung ist für den Soziologen wichtig. Denn sie schafft Klassen innerhalb der Gesellschaft, teilt also gewissermassen den sozialen Willen, bringt die Gefahr des Auseinanderstrebens, der Auflösung der Gesellschaft nahe, während gleichzeitig gerade der Fortschritt der Spezialisierung der Arbeit das Zusammenwirken der verschiedenen Klassen zur Lebenserhaltung immer notwendiger macht. Nicht minder wichtig sind für den Soziologen die Besitzverschiebungen, die sich aus der wirtschaftlichen Anwendung einer technischen Neuerung (z. B. des Dampfes zum Fabrikbetriebe) ergeben. Denn auch diese bedrohen den sozialen Zusammenhang, dessen Ursachen, Formen, Wirkungen zu erforschen und darzustellen immer seine Aufgabe ist. Nur diejenigen technischen Tatsachen interessieren ihn, die auf jenen Zusammenhang einwirken und nur soweit sie einwirken, andre nicht. Z. B. die Technik der Luftschiffahrt ist dem Soziologen so lange gleichgültig, als sie nicht eine soziale Wirkung hat. Sobald sie aber eine solche hat, sobald sie eine Veränderung des sozialen Willens verursacht, vielleicht eine noch nähere Berührung und Vertrautheit der Kulturvölker miteinander, ist die Luftschiffahrt eine soziologische Tatsache.

Wenn somit die Technik zunächst dem unmittelbaren Leben dient und seiner äusseren Gestaltung, die freilich nicht äusserlich bleibt, sondern auch auf das Innere wirkt, gibt es beim Menschen noch ein mittelbares Leben, das dem Tiere ebenso fehlt wie der technische Fortschritt, nämlich das Leben in seinen Gedanken, die sich unbewusst aus den Empfindungen ergeben, und in den Ideen, die er bewusst aus seinem ganzen Erleben konstruiert. Da, wie oben (S. 468f.) bemerkt, Wille und Vorstellung untrennbar

zusammenhängen, so wird auch der soziale Wille abhängig sein von den in der Gesellschaft geltenden Vorstellungen.

Freilich sind nicht alle Vorstellungen solche, die für den Soziologen in Betracht kommen, sondern nur die allgemeinen, d. h. die in zweifacher Hinsicht, nach Ausbreitung wie nach ihrem Objekte allgemeinen. Nicht was einer denkt, wirkt in der Gesellschaft, sondern was alle denken oder was wenigstens ein grösserer Teil denkt, oder was vom Einzelnen ausgegangen, in fortschreitender Verbreitung begriffen ist, also eine „Zukunft" hat. Und auch, was das Objekt der Gedanken betrifft, so wirken keineswegs alle in gleichem Grade auf die Gesellschaft. Die Ansicht eines Volkes, dass Tätowierung gegen Krankheit schützt[1]), ist für den sozialen Zusammenhalt bedeutungslos, höchst bedeutungsvoll aber seine Ansicht von dem Leben im allgemeinen, von der Fortdauer der Seele nach dem Tode und die daraus entspringende Furcht vor den toten Ahnen. Wenn auch nicht so allgemein, wie SPENCER[2]) meint, doch in sehr weiten Grenzen ist dessen Satz richtig: „Die Furcht vor den Lebenden wird die Wurzel der politischen, die Furcht vor den Toten die Wurzel der religiösen Herrschaft."

Die wirklichen Prozesse der Entstehung und Veränderung der Welt- und Lebensanschauung sind zunächst auch hier durch die geschichtliche Forschung im weitesten Sinne, mit Einschluss der sogenannten „geschichtslosen Völker", der Naturvölker festzustellen. Es ist dies auch in sehr weitem Umfange bereits geschehen. Weniger die geschichtlichen, als die sogenannten eben erwähnten Naturvölker sind in dieser Hinsicht von der Wissenschaft beleuchtet worden und zwar von der Ethnologie oder der „Anthropologie". Die Werke TYLORS, FRAZERS, VON DEN STEINENS u. a. haben das Material teils aus erster teils aus zweiter Hand zusammengetragen, SPENCER und WUNDT be-

[1]) Vergl. darüber Yrjö HIRN, der Ursprung der Kunst, deutsche Uebersetzung, Leipzig 1904, S. 221.

[2]) Principles of Sociology, § 209.

sonders haben zusammenfassende Darstellungen der primitiven Weltanschauung, des „Mythus“ gegeben. Über die Tatsachen herrscht kaum ein Streit, nur die Theorien über ihren Ursprung sind verschieden. Ebenso hat man mannigfach die Rückwirkung der Lebensanschauung auf das soziale Leben untersucht und ist vielfach zu allgemein anerkannten Ergebnissen gelangt und zwar zu solchen, die nicht bloss für ein Volk, sondern für alle Völker primitiven Geisteslebens gelten. So sind alle Ethnologen und Soziologen darüber einig, dass der Geisterglaube und der später daraus hervorgehende Ahnenkult von höchster sozialer Bedeutung sind. Der erste verändert das Verhältnis der Eltern zu den Kindern, die, ursprünglich vernächlässigt, dem primitiven Menschen allmählich immer wichtiger werden, als die künftigen Spender der Totenopfer, der Nahrung für seinen Geist nach seinem Tode, eine Umwandlung, die so vollständig ist, dass es auf einer gewissen Stufe als das höchste Unglück gilt kinderlos zu sterben. Der Ahnenkult der Sippe aber ist nichts weiter als der gemeinsame Kult des Geistes des den Familien der Sippe gemeinsamen Ahnen, ein Brauch, der neben dem gemeinsamen Grundbesitze das festeste Band des Zusammenhalts der wirklich oder vermeintlich blutsverwandten Familien bildet. Der „Totemismus“ ist nichts weiter als eine durch die Vorstellung der Seelenwanderung bewirkte Unterart des Ahnenkultus.

Und der ganze Inhalt der Mythologie ist bei allen Völkern, sowohl bei den primitiven, die stehen geblieben sind, als auch bei den weiter entwickelten, während sie sich im primitiven Zustande befinden, überraschend gleichförmig. „Paucis humanum vivit genus“, das H. S. Maine auf die Menschheit im allgemeinen anwendet, hat für diese Naturperioden der menschlichen Gesellschaften, in denen sie auf Blutsverwandtschaft und Ahnenkult beruhen, seine entschiedenste Berechtigung.

Diese fast vollständige Gleichheit der Weltanschauung hört auf, eine grosse Ähnlichkeit aber bleibt auch weiterhin

allerwärts bestehen. Das Individuum wird — die Ursachen sind zunächst gleichgültig — überall selbstbewusster; darum verfällt vielfach die Sippe. An ihre Stelle tritt eine künstliche Organisation, der Stand, die Kaste, die den einzelnen schützt und bindet. An Stelle der ungeschriebenen Sitte und des lebendigen Vorbilds der Ältesten der Sippe treten die abstrakten, geschriebenen Gesetze, die überall entstehen. Diese grenzen auch das Privateigentum ab, der Kommunismus zerfällt in Europa, in Asien bleibt er vielfach bestehen, doch bilden sich über ihm neue Schichten mit privatem Eigentum. Die neuen Gesetze, weil allen gemeinsam, können nicht mehr in den Schutz der nur je einem Geschlechte heiligen Ahnengötter gegeben werden, deren Kultus nun allmählich verfällt, sondern sie kommen in die Hut der ebenfalls allen gemeinsamen Naturgötter, die nun aus natürlichen zu sittlichen werden. Ihre Verehrung knüpft neben dem gemeinsamen vaterländischen Boden ein Band zwischen den Ständen, die sich durch soziale Arbeitsteilung (im Orient und im christlichen Mittelalter) oder durch Besitzunterschiede (im klassischen Altertum) herausgebildet haben.

Über diese soziale Stufe sind nur die Völker des klassischen Altertums und diejenigen der modernen europäischen Kultur hinausgewachsen. Bei den Griechen und den Römern hat der Individualismus das ständische Gefüge zerstört und dadurch in einem langen Prozesse die Auflösung der antiken Gesellschaft herbeigeführt. Die modernen Völker haben durch das Aufkommen und das Durchdringen des „Naturrechts", das, durchaus individualistisch, zur Auflösung der mittelalterlichen ständischen Gesellschaft Ideen lieferte, seit Ende des 18. Jahrhunderts etwa bis zum letzten Viertel des 19. Jahrhunderts eine Epoche des einseitigen Individualismus durchlebt, die ihnen mannigfache innere Gefahren brachte, haben aber über ihn durch neue sozial wirksame Ideen sich erhoben. Desgleichen das asiatische Volk, das unter dem Einflusse der europäischen Kultur steht, die Japaner.

Und so wie der Gegensatz zwischen Individuum und Gesamtheit überall ähnliche Bildungen hervorruft, so dass sich gewisse empirische Gesetze feststellen und die künftigen Gestaltungen einigermassen voraussehen lassen, so ist auch die Abfolge der Weltanschauungen überall eine ähnliche. Zwar die drei Epochen, die COMTE annahm, die theologische, die metaphysische und die positive, genügen nur um den Gang der Wissenschaft und der Philosophie zu charakterisieren. Die religiöse Weltanschauung hat daneben ihren eigenen Entwicklungsmodus. Vom naturalistischen Polytheismus, der Religion der letzten Naturepoche der Gesellschaft, führt überall eine ähnliche Reihe zur Religion des Gesetzes, dann zur Religion der Gesinnung. Und überall ist eine Veränderung in der Weltanschauung verbunden mit einer daraus folgenden Veränderung in der sozialen Gestaltung.

So ist die Geschichte, wie der Franzose HAURIOU sie nennt, überall eine „soziale Offenbarung" (besser eine soziologische Offenbarung)[1]). Denn das Subjekt der Geschichte und das Objekt der geschichtlichen Forschung ist nicht der Einzelne, sondern die Gesellschaft, oder der Einzelne nur, soweit er führend oder typisch ist. Die Soziologie fällt somit zusammen mit der Wissenschaft der Geschichte oder mit der Philosophie der Geschichte, die nichts weiter ist als die Zusammenfassung der allgemeinsten Ergebnisse der Wissenschaft.

Wo die Soziologie sich nicht aus der Erforschung der sozialen Vergangenheit aufbaut, bleibt sie flach und rein beschreibend, erst der geschichtliche Überblick ergibt Regelmässigkeiten in dem, was gewesen ist, und Richtlinien für die Zukunft. Es ist ein fundamentaler Fehler des neuesten Programms der Soziologie, desjenigen von WAXWEILER[2]), dass es auf die sozialen Erscheinungen der Vergangenheit verzichtet. Auch SCHÄFFLE hat darauf nicht verzichtet, indem

[1]) Vergl. P. BARTH, a. o. O. S. 176.
[2]) Exquisse d'une Sociologie, Bruxelles et Leipzig, 1906.

er ausdrücklich sagt (S. 235): „Die Soziologie bliebe ein Torso, wenn sie nicht auch den Januskopf der Gesellschaft nach seinen zwei Seiten, seinem Gewordensein und seinem unaustilgbaren Werdensdrange, d. h. historisch und politisch erfassen wollte. Die Bezeichnung „politisch" wird hierbei in dem weitesten Sinne des Geschaffenwerdens aus jeder Gegenwart in jede Zukunft hinein, nicht bloss des Geschaffenwerdens im Staate und durch den Staat verstanden werden."

Neben dieser auf Gesetze ausgehenden Soziologie kann es sehr wohl noch eine rein beschreibende geben, die den sozialen Menschen der Gegenwart in allen seinen sozialen Beziehungen und in der Wechselwirkung derselben mit seiner Individualität, ausserdem die Einflüsse der Natur auf das soziale Leben eingehend schildert. Aber eine solche Soziologie wird immer in Gefahr kommen, sich in Einzelheiten zu verlieren ohne einen Massstab zur Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen zu haben.

Freilich hat die geschichtlich arbeitende Soziologie allerlei Hilfswissenschaften nötig. Sie muss aus der Sitten-, der Rechts-, der Verfassungs- der Literatur-, der Kunst-, geschichte die ihr wichtigen Züge aussuchen, sie bedarf der Phychologie zur Erklärung derselben. Aber das kann kein Einwand gegen sie sein. Auch die Geographie bedarf vieler Hilfswissenschaften und die Psychologie selbst baut sich auf der Physiologie auf, ohne in ihr jemals aufzugehen.

Auch SCHÄFFLE betont die Notwendigkeit der Psychologie als Hilfswissenschaft (S. 31 f.), neben der er freilich — geleitet von der oben gekennzeichneten irrtümlichen Zurechnung der „Sachgüter" zur Gesellschaft, — die naturwissenschaftliche Erkenntnis dieser Sachgüter in viel zu weitem Umfange heranziehen will. Nur soweit die Natur der Technik dient und nur soweit die Technik den sozialen Willen umgestaltet, sind beide, wie oben erwiesen wurde, dem Soziologen bedeutsam. SCHÄFFLE hingegen verlangt z. B. eine ganze „Soziophysik" und eine ganze „Soziochemie", aber er gibt kein Prinzip an, nach dem diese ihren Stoff aus der

allgemeinen Physik und der allgemeinen Chemie auszuwählen hätten. So wirkt auch hier, bei der Bestimmung der Hilfswissenschaften, SCHÄFFLES oben erwähnter fundamentaler Irrtum.

Aber trotzdem ist SCHÄFFLE für die Verfechter der historisch gerichteten, über die reine Beschreibung hinausgehenden Soziologie ein wertvoller Bundesgenosse. Überall schwebt sie ihm mehr oder weniger deutlich vor, und seine umfassende Kenntnis der Tatsachen macht ihn zu einem gewichtigen Zeugen für sie. Und diese geschichtliche Soziologie oder soziologische Philosophie der Geschichte hat auch J. St. MILL gemeint, als er sagte[1]): „Das philosophische Studium der Geschichte ist eine der wichtigsten Schöpfungen der neuesten Zeit." Die Soziologie als Philosophie der Geschichte aufzubauen ist die Aufgabe der nächsten Zukunft.

[1]) On Theism, In Three Essays on Religion. London, 1874. S. 125 f.

I.

Besprechungen.

J. R. Reimer, Grundzüge deutscher Wiedergeburt. Leipzig. Thüringische Verlagsanstalt. 1906. 119 S.

Ein begeistert geschriebenes Buch, welches überzeugt von der Höchstwertigkeit der germanischen Kultur diese durch eine internationale Vereinigung rassisch germanischer Völker vor dem Untergange bewahren und ihr zur Weltherrschaft verhelfen möchte! Verf. erschaut eine deutsche Wiedergeburt nach 5 verschiedenen Richtungen: als rassige, staatliche, sozialpolitische, gesundheitliche und religiöse.

Bezüglich des ersten Punktes sucht er zunächst an der Hand der historisch-politischen Anthropologie den Begriff „Rasse" in seinem Verhältnis zum Begriff „Volk" zu klären. Volk ist im Wesen gekennzeichnet durch die Sprachgemeinschaft, welche meist Individuen mehrerer Rassen umfasst. Rasse dagegen bezeichnet die Blutsverwandtschaft und braucht mit einer bestimmten Sprachgruppe nicht zusammenzufallen. So z. B. zerfällt die nordische Rasse in mehrere Sprachgebiete oder Völker: skandinavisch, englisch, deutsch. Man ist allmählich zu der Ueberzeugung gekommen, dass die Grundlage der sogenannten europäischen Kultur fast ausschliesslich auf dem Germanentum beruhe. Zuerst hat H. St. Chamberlain sich einen psychologischen, germanischen Rassentypus konstruiert. Leider beginnt im Germanentum der Keim zu einem Rassentode sich bereits kräftig zu entwickeln: nämlich das Vorwärtsschreiten der nicht germanischen Rassenindividuen in unsern germanischen Volksverbänden auf Kosten und bei gleichzeitiger kulturellphysischer Erschöpfung der germanischen Kulturerzeuger und Kulturträger. Dem muss auf alle Fälle vorgebeugt werden. Verf. schwebt der Gedanke vor, dass sich das im kulturellen Leben verbrauchte Germanenblut vorerst durch Heranziehen der sonst verlorenen nordisch-germanischen Elemente aus slavischen und romanischen Völkermassen zu erholen habe. — Dies würde eine rassige Wiedergeburt bedeuten, auf welcher sich dann die staatliche aufbauen könnte, nämlich ein Gross-Deutschland, welches das heutige Reich, die andern deutschen Gebiete Europas, Skandinavien und die Niederlande umfassen würde, sowie als abhängige Kolonialländer: die Gebiete der West- und Südwestromanen und der österreichischen West- und Südslaven, Südamerika bis zum Amazonas. — Sozialpolitisch müsste hiermit die Unterordnung dieser Völker unter gemeinsame Grundelemente des Wesens Hand in Hand gehen. In Europa gibt es nur eine rassig germanische Kultur, von welcher die deutsche nur ein Teil ist. Letztere steht „in innigem Kontakt mit der von den Germanen der andern Völker getragenen Kultur". Das deutsche Germanentum kann

wohl „einzelne Züge der nordisch-germanisch-internationalen Kultur besonders markieren, während andere germanische Stämme infolge von verschiedenen Milieu- und Geschichtseinflüssen wieder andere Züge verstärkt zeigen". Aber „die wesentlichen Grundzüge, wie etwa Initiative, Kraft und Fähigkeit, die Harmonie von irdischem und himmlischem Streben usw." werden allen gemeinsam sein. — Im neudeutschen Gesellschaftsleben müsste dann eine wichtige Sache Beachtung finden: der innere organische Zustand, die Gesundheit und Kraft unserer Rasse. Ungünstige Rassenmischungen müssten vermieden werden, ebenso Einflüsse der Lebensweise, welche die Rassengesundheit schädigen. — Vor allem aber kommt es darauf an, dass die Leiden der Menschen weniger werden. Das Leid hat seine Hauptquelle in den politisch, sozial, wissenschaftlich und gesundheitlich mangelhaften Verhältnissen der Kulturen, eine zweite Quelle in einem ungeläuterten Luststreben, eine dritte Quelle in der Disharmonie von Glauben und Wissen, Weltenfühlen und Weltenerkennen. Zur Verstopfung der ersten Quelle empfiehlt Verf.: „Arbeiten wir mit rastloser Kraft an der Verbesserung der materiell-zivilisatorischen Zustände der Erde, damit wir immermehr jenes Milieu und jene Zivilisation erreichen, unter denen äusserer Zwang und irdische Not dem Ausleben unserer Ideale keine Schranken mehr setzen und das Böse keine Quelle mehr finde an der Macht mangelhafter materieller Verhältnisse." Die zweite Quelle wird mit dem Erlangen besserer Erkenntnis von selbst versiegen. Um die dritte Quelle des Leides, die mangelhafte religiöse Gestaltung, wirkungslos zu machen, hält Verf. eine Weiterbildung des Protestantismus im Sinne einer überkirchlichen germanischen Religion für das zweckmässigste. Befreiung der Religion von kirchlichen Religionssystemen! Hervorhebung des lebensfrohen Christus! Verbannung alles Erden- und Lebensfeindlichen aus unsern Kirchen! Der einzelne soll in Schule und Staat von jeder unfreiwilligen Berührung mit der Religion verschont bleiben. Jeder soll sich durch öffentliche Belehrung, Vorträge und Zeitschriftenwesen seine religiöse Anschauung bilden dürfen, je nach dem Masse seiner Erkenntnis- und Herzenskraft!

Der letzte Abschnitt des Buches bringt eine Auseinandersetzung über das Verhältnis von Kultur und Zivilisation.

Man kann vielleicht konstatieren, dass die vom Verf. ersehnte Wiedergeburt auf einigen der angeführten Gebiete bereits gegenwärtig ihren Anfang zu nehmen scheint.

Erfurt. C. M. Giessler.

Th. Simon, Entwicklung und Offenbarung. Berlin, Trowitzsch & Sohn. 1907. 129 S.

In der vorliegenden Schrift handelt es sich um die Frage, ob die Offenbarung es verträgt, unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung betrachtet zu werden, und ob Offenbarung nicht ihrem Begriff nach Entwicklung fordert.

Die Naturwissenschaften sehen vom Individuellen ab. Sie suchen die Dinge einem System von letzten, aller Qualität möglichst entleerten Begriffen und allgemeinen Gesetzen unterzuordnen. Das, was der naturwissenschaftlichen Bestimmung ihren Wert gibt, die Freiheit von Zeit und Raum und aller Besonderheit, macht sie jedoch unfähig, für die anderweitigen Interessen etwas Nennenswertes zu leisten. Deshalb stellt H. Rickert der naturwissenschaftlichen eine historische Begriffsbildung an die Seite, die der Wirklichkeit in ihrer Individualität nachgeht. Er sagt:

„Die Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere." Das Wesentliche ist hierbei, dass die Geschichte ihre Begriffe bildet unter der Herrschaft von Werten, und zwar sowohl von positiven als negativen. Die naturwissenschaftliche Methode kann demnach nicht den Anspruch erheben, die alleinige zu sein. Neben ihr haben auch noch andere Methoden Berechtigung auf Anerkennung. Jedenfalls gehört der Begriff „Zweck" nicht in den Bereich der Naturwissenschaften, weil derselbe etwas individuell Bestimmtes im Auge hat. Auch bei der Entwicklung obwaltet die historische Betrachtungsart. Man fasst die Veränderung in der Richtung auf ein bestimmtes Ziel. So haben Begriffe wie Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit nur auf dem Hintergrunde einer teleologischen Anschauung Sinn, nämlich im Hinblick auf den Selbstzweck, ebenso Ausdrücke wie Stufen der Entwicklung, Vollkommenheit. Der Gedanke eines teleologisch sich auswirkenden Grundes ist nicht zu umgehen. Jede Entwicklung hat ein Ziel.

Im zweiten Teile des Buches bekämpft Verf. die Starrheit des früheren Offenbarungsbegriffs. Er stützt sich dabei auf die Tatsache, dass Gott seine Wahrheit an Menschen mit verschieden gearteter Empfänglichkeit offenbarte. Wo nun die recht bereitete Subjektivität mangelt, da wird alle Kenntnisnahme und Annahme der Offenbarung doch nur auf Kosten ihrer Wahrheit geschehen, ja sie kann in ihr direktes Gegenteil sich verkehren. Von der Rücksichtnahme auf das religiöse Subjekt dringt daher in den Begriff der Offenbarung mit Notwendigkeit das Moment der Entwicklung ein. Und zwar bildet die Offenbarung eine Kette von Ereignissen: völlige Auswirkung des Grundes, völlige Erschliessung des göttlichen Wesens für das menschliche. Im übrigen besitzt die Offenbarungserkenntnis, wie jedes Erkennen, etwas Aprioristisches, eine axiomatische Grundlage, eine praktisch fundierte Gewissheit, nämlich den Glauben. Auf religiösem Gebiete setzt die Erkenntnis den Glauben voraus. Auch muss beim Menschen eine keimhafte Gottebenbildlichkeit vorausgesetzt werden. Dieser Keim ist die Anlage zur geistig-sittlichen Persönlichkeit. In Christo trat das Absolute als Heiligkeit und Liebe in die Erscheinung. Er konnte daher mit Recht von sich sagen: „Wer mich siehet, der siehet den Vater." Dabei lässt sich Jesu Individualität nicht aus Milieu und Vererbung erklären. Vielmehr war sie eine Wirkung des heiligen Geistes. So bietet auch die Gabe des heiligen Geistes, Gott zu erkennen, bei jeder Offenbarungsentwicklung den neuen Impuls. Letzterer bildet keinen Abbruch der Entwicklung, sondern einen neuen Anstoss aus dem Grunde der Entwicklung, um diese in der ursprünglichen Richtung, gemäss der Idee Gottes vom Menschen zu erhalten und zu fördern. Die Individualität des Einzelmenschen wird dabei nicht ausgelöscht. Ja, das Bild, welches jedes Zeitalter und jeder einzelne von Gott hat, wird im letzten Grunde immer noch Verschiedenheiten zeigen. —

Die zu Beginn des Buches gestellten Fragen scheint mir Verf. mit Recht zu bejahen.

Was seine Ansichten im einzelnen betrifft, so weicht Referent teilweise von ihnen ab. Bei der Behauptung, dass die Naturwissenschaften für anderweitige Interessen nichts Nennenswertes leisten können, hätte angegeben werden müssen, welche Interessen gemeint sind. Tatsächlich hat doch das Eindringen naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise und naturwissenschaftlicher Gesichtspunkte in verschiedene Zweige der Wissenschaft daselbst grossen Segen gestiftet! — Es ist nicht nötig, den Begriff Entwicklung durchweg mit den Begriffen Zweck und Ziel zu verbinden. Man

kann auch der Ansicht sein, dass die tatsächliche Entwicklung des Anorganischen, der Pflanzen und unterbewussten tierischen Wesen auf Grund einer zufälligen Konstellationsfolge der Geschehnisse sich mit Notwendigkeit vollzogen hat und vollzieht. Wohl aber finden wir ein Hineinragen des Finalen in die Entwicklung bei den höheren Tieren und ganz besonders bei Menschen. Denn die höheren Tiere haben bei ihren Handlungen die Selbsterhaltung im Auge, und der Mensch greift in umfassender Weise in seine eigene Entwicklung und in die der Natur dirigierend ein, dementsprechend auch der sprachliche Ausdruck die teleologische Färbung gewann. Hier kommt also zur causa das telos. Im übrigen muss es dem Glauben des einzelnen überlassen bleiben, eine kosmologische Zielstrebigkeit anzunehmen oder nicht. — Die Frage, ob die Entwicklung neuer Stufen auf selbständige, wie zentrale Anstösse ohne jede Erklärung aus Milieu und Vererbung zurückzuführen ist, dürfte meiner Ansicht nach eher zu verneinen sein. — Ist die Person Christi der historischen Wahrheit gemäss uns überliefert, so hätte allerdings in ihm eine Verkörperung des göttlichen Wesenskerns stattgefunden. Und die Offenbarung des Absoluten hätte in ihm ihren Höhepunkt erreicht.

Erfurt. C. M. Giessler.

P. Krische, Worte, Werte, Werke. Lebensfragen der Gegenwart. Jena, Costenoble. 1906. 221 S.

Nach Krische hat die Kultur die Entwicklung der Menschenwürde als Ziel. Die verschiedenen Ansichten über allgemeine Kulturbegriffe gehen heutzutage ganz bedeutend auseinander. Es fehlt unserer Zeit an einer einheitlichen Wertbemessung. Meist gibt die sichtbare Leistung und der sichtbare Erfolg den Wertmesser ab. Nach Verf. ist jedoch jede noch so grosse Leistung an sich kein Kulturwerk. Die grösste wissenschaftliche, künstlerische und politische Leistung ist nur ein Faktor, der, je nachdem er angewandt wird, Kultur oder Unkultur verbreiten kann. Es fragt sich, nach welchen Grundsätzen wir Leistungen und Erfolge einzuwerten haben! Nur was die Lebensbedingungen des Menschen verbessert, was ein menschenwürdigeres Dasein schafft, besitzt Kulturwert. Nur solche Bausteine der Wissenschaft sind daher zur Kultur zu verwerten, welche ein immer freieres und immer allgemeineres Rechtsbewusstsein ermöglichen, von den Kunstwerken nur die, welche den Schönheitssinn fördern. Krische fasst diese Werte zu der Gruppe der sozialen zusammen. Zu ihnen gesellen sich als zweite Gruppe die individuellen, deren Former das Gemüt ist. Seinem Wirken verdanken alle religiösen, familiären und nationalen Regungen ihre Entstehung. Gegenwärtig haben wir das Fehlen einer gemütsreichen Kultur zu beklagen. Als dritte Werteklasse erscheinen die unpersönlichen, genauer die Andachtswerte. Hierbei bildet Andacht „die geistige Regsamkeit, bei welcher das Ichbewusstsein am wenigsten zum Ausdruck gelangt," „ein Zustand, wo eine besonders den ganzen Menschen erfassende und erschütternde Betätigung des Verstandes, eine besondere Tätigkeit des Gemüts, eine besonders packende Stimmung den Menschen einem Zustande verzückter Versenkung überantwortet." Die höchste und ergreifendste Andacht ist die Weltandacht, das andächtige Zwiegespräch mit dem Wesen des Weltalls. In zweiter Linie steht die Naturandacht. Hierzu kommt die persönliche Andacht, welche jeden ergreift, wenn böses oder gutes Schicksal ihn erfasst. Alle Menschen ohne Ausnahme sind auf Andacht angewiesen. Bei der Andacht müssen Logik und Gemüt und das Ich tief unten liegen.

Seinem Programm gemäss geht Verf. nunmehr zu den Kulturwerken über.

Werke des Wissens. Um solche zu erreichen, muss im Volke mehr Wissen und Kenntnis der Kulturbegriffe verbreitet werden. Und bei der Ausbildung in der Schule muss die Berücksichtigung des Individuellen mehr in den Vordergrund treten. Es darf nur eine allgemeine Elementarschule geben, wo alle Kinder ohne Unterschied des Standes zusammen sind. Nur diejenigen, welche einen bestimmten Wissensgrad in allen Fächern oder einer Gruppe von Fächern erlangt haben, sollen durch eine Abgangsprüfung zum Besuch einer hohen Schule berechtigt sein.

Rechtswerke. Nach Verfasser stehen alle Kulturwerke in einer gewissen Abhängigkeit vom Wissen der betreffenden Zeitepoche. So z. B. ist die christliche Ethik heutzutage rückständig. Sie sucht den Gehalt der Person möglichst der Ichentsagung anzunähern. Demgegenüber betont Verf., dass die Ethik nur aus der Fülle der von der derzeitigen Kultur gebotenen Wissensgüter diejenigen auszuwählen und praktisch anzuwenden habe, welche immer besser und gründlicher eine allgemeine Kulturförderung verbürgen. Das Persönliche muss ganz aus dem Spiele bleiben. Statt dessen ist die grössere oder geringere Fähigkeit eines Dinges, allgemein bessere Kulturzustände zu bereiten, das ethisch Bessere oder Schlechtere. Vor allem müssen praktische Rechtsregulierungen stattfinden, welche dem jeweiligen Kulturzustande angepasst sind. Dem stehen verschiedene Hindernisse im Wege. Sachliche Rechtswerke werden in erster Linie vom Autoritätsglauben stark beeinträchtigt. Um dem entgegenzuwirken, müssen schon die Kinder fähig gemacht werden, in ihrer Eigenart am Fortschritt der Zeit mitzuwirken. Ein weiterer Hinderungsgrund ist die scharfe Disziplin. Deren Kulturwert besteht nur darin, für die Abwehr tieferer Kulturschäden zu sorgen. Eine Disziplin muss zwar um so strenger sein, je mehr tiefstehende Individuen dieser Disziplin unterzogen werden. Die Zwangsdisziplin ist aber ein Feind jeder menschlichen Entwicklung. Sie kann jedoch durch das Eindringen sachlicher Kultur in den kulturarmen Teil der Bevölkerung gemildert werden. Die Fähigkeit sachlich und rechtlich zu denken wird ferner auch durch die Standesunterschiede unterbunden. Jeder Standesbegriff kann nur ein Kulturfeindling sein, „da er, statt die allgemeine Entwicklung im Auge zu haben, dem einen Rechtsfülle, dem andern Rechtsarmut zuspricht, dadurch dem einen die Berechtigung verleiht, sein Interesse und nicht das Allgemeinwohl zu pflegen und dem andern die Möglichkeit nimmt, sachlich zu sein und Menschenwürde zu repräsentieren.“ Auch in der Rechtssprechung muss die Achtung vor der Menschenwürde das erste Wort reden. Sie hat ihre Haupttätigkeit auf die Beachtung und Besserung der Verhältnisse, Sitten und Lebensumstände straffälliger Individuen zu richten. Nach von Liszt ist das Verbrechen nicht nur vom juristischen, sondern auch vom anthropologischen und soziologischen Standpunkte aus zu betrachten. Nach ihm darf also der Verbrecher nicht Gegenstand der Rache werden. Auch eine Sühne und Busse soll er nicht tragen. Die Gesellschaft hat nur die Pflicht, den Gestrauchelten wieder aufzurichten. Nach Krische ist der freie Wille ein Märchen. Um mehr Werke des Rechtsgefühls in unserer Kultur zu veranlassen, wäre ein Jugendunterricht in den elementaren Rechtsfragen nötig. Vor allem muss die Aufgabe derer, welche moderne Kultur betreiben, darin bestehen, anfeuernde Lebensbeispiele zu geben.

Schönheitspflege. Das Leben der niederen Stände fliesst fasst ganz ohne Betätigung des Kunstgefühls dahin. Diesem Mangel muss ab-

geholfen werden. Denn bei jedem Werke muss auch das Schönheitsgefühl sprechen, soll das Werk vollmenschlich und kulturfördernd sein. Leider ruht aber die Arbeit noch zu hart auf den Schultern des Menschen. Ihr Kulturwert wird überschätzt. Günstig ist jedoch, dass die neuesten Strömungen die Grenzen des Erlaubten erweitern, so dass immer mehr Gegenstände künstlerisch verwertet werden, deren ästhetische Ausnutzung man früher für ausgeschlossen gehalten hätte. Nach Verf. gibt es überhaupt keinen Gegenstand im Naturreiche wie im sozialen Leben, der nicht künstlerische ästhetische Eigenart hat.

Gemütsbetätigung. Vergebens sucht man heutzutage nach reiner, warmer Gemütsbetätigung. Namentlich sind unharmonische Ehen an der Tagesordnung. „Kein Ding aber ist mit solchem Ernst, mit solcher Heiligkeit, mit solcher Wahrhaftigkeit und rastloser Arbeit zu erwerben als eine reine harmonische Ehe.“ Und die Bedingung dafür bildet ein innigeres gegenseitiges Verständnis der Ehepartner, begünstigt durch gemeinsame Erziehung der Geschlechter schon in der Jugend. Die Freundschaft vermag nur dann eine Kulturrolle zu spielen, wenn sie Brücken schlägt zwischen Gebildeten und Ungebildeten, zwischen den einzelnen Ständen und Berufen. Von grosser Bedeutung ist auch die Pflege der Heimatsliebe.

Andachtsübung. Verf. macht bezüglich derselben einen interessanten Vorschlag: Des Sonntags den Offenbarungen des menschlichen Geistes der verschiedenen Zeiten lauschen! Die Höhenpunkte der Kulturarbeiten in farbenprächtigen Bildern darstellen! Bei solchen Andachtsübungen dürfte kein Gebiet des vielseitigen Lebens als zur Andacht ungeeignet angesehen werden, denn die begeisterte tiefe Erfassung jedes Gegenstandes ist andachtsvoll. Auch die Höhenpunkte des eigenen Lebens heiligen! Durch Andacht alles heiligen, was unser Inneres mit voller Gewalt erfasst!

Verf. versteht zu schreiben! Seine malerische Darstellung fesselt ungemein, und seine Ausführungen sind durchweg vom Geiste der Gesundheit und Kraft durchweht. Nur einige Ausstellungen erlaube ich mir zu machen: Zu Beginn seines Buches vermengt Verf. die Begriffe: Kulturgrad und Kulturwert. Der Kulturgrad hängt doch jedenfalls von der Höhe der Ausbildung ab, welche die natürlichen Anlagen der Menschen erfahren haben. Er wird also gemessen durch die Höhe seiner Leistungen. So kann ich Verf. auch darin nicht Recht geben, dass bedeutende wissenschaftliche, künstlerische oder politische Leistungen Unkultur verbreiten sollen. Denn jeder, der sie sich aneignet, macht doch damit einen weiteren Schritt in seiner Bildung nach vorwärts. Eine andere Frage ist die, welche von solchen Errungenschaften direkten Kulturwert besitzen. Und da kann man sehr wohl der Ansicht sein, dass Wert für die Kultur (nämlich direkten) nur dasjenige besitzt, was speziell zu einem menschenwürdigeren Dasein verhilft. Beiläufig gesagt, ist die Nomenklatur in diesem Kapitel nicht ganz zutreffend. — Die Errichtung einer Einheitsschule würde ich nicht empfehlen, und zwar aus intellektuellen und moralischen Bedenken. Die Kinder höherer und niederer Familien sind im allgemeinen intellektuell zu verschieden. Letztere würden mit ihrer durchschnittlich geringeren Begabung und ihren durchschnittlich umfangärmeren Apperzeptionsmassen zu sehr nachhinken, was den Unterricht bedeutend erschweren dürfte. Zweitens, die Kinder besser gestellter Familien sind dem gemeinen Getriebe des Lebens vermöge ihrer leichteren Absonderung nicht in dem Masse ausgesetzt wie die Kinder von armen Leuten, welche nolens volens tagtäglich allerlei Ungeziemendes sehen. Die Berührung beider in einer Einheitsschule könnte aber leicht

nachträglich eine Uebertragung des Unsittlichen von letzteren auf erstere zur Folge haben, da das kindliche Wesen ohnehin dem Schlechten leichter zugänglich ist. Einer solchen Uebertragung wird nur durch eine gesonderte Erziehung vorgebeugt. — Auch der Ansicht des Verf., dass es weder Angeklagte, noch Strafen zu geben habe, kann ich nicht beipflichten. Meiner Erfahrung nach ist der menschliche Wille relativ frei. Wenn jemand aus Not, im höchsten Affekt oder in Geistesverwirrung ein Verbrechen begeht, so ist man wohl berechtigt, die Schuld an der Tat von den Schultern des Gefallenen abzuwälzen und statt dessen soziale Verhältnisse, Nervenüberreizung oder psychischen Defekt dafür verantwortlich zu machen. Für viele Verbrechen trifft dies jedoch nicht zu. Jedenfalls ist bei den Angehörigen höherer Stände die Not meist nicht das Motiv zu Verbrechen. Auch ist bei ihnen der psychische Zwang infolge einer besseren Erziehung kein so grosser. Der Mensch hätte sehr wohl die Tat unterlassen können, denn die entsprechenden Gegenvorstellungen traten warnend hervor. Selbst in den Augenblicken höchster Erregung weiss er sehr wohl, dass er etwas vom Richtigen Abweichendes zu begehen im Begriff ist. Aber er überlässt sich in frivoler Weise dem augenblicklichen Impuls. In solchen Fällen hat die Bestrafung ihre vollste Berechtigung. Wie mir scheint, treibt Krische die neue Auffassung vom Verbrechen zu sehr auf die Spitze!

Erfurt. C. M. Giessler.

W. Koppelmann, Kritik des sittlichen Bewusstseins vom philosophischen und historischen Standpunkte. VIII und 385 S. Berlin, Reuther und Reichard, 1904.

In der Auffassung seines Arbeitsgebietes begeht Koppelmann einen Fehler, wenn er der wissenschaftlichen Ethik die Aufgabe stellt (mit Polemik gegen Paulsen), die Tatsachen des sittlichen Bewusstseins zu erkennen und zu erklären (S. 1). Die Verderblichkeit dieser Ansicht zeigt sich klar, wenn er erklärt (S. 50): „Eine ethische Theorie, welche zu Konsequenzen führt, die mit den tatsächlichen sittlichen Anschauungen — unvereinbar sind, ist damit als unhaltbar erwiesen." Damit unterstellt sich der Ethiker dem Urteil des flachen Durchschnitts und der grossen Menge, denn diese ist es, welche die geltenden Anschauungen hervorbringt und trägt, denn in unserer Zeit wird am wenigsten das sittliche Bewusstsein durch den Genius grosser Persönlichkeiten erhöht. Nicht mit dem, was ist, hat es im Grunde die Ethik zu tun, sondern mit dem, was sein soll! Auch den näher bestimmten Ausgangspunkt der Untersuchung können wir nicht gelten lassen; K. gibt ihn mit folgenden Worten an: „Ich gehöre zu denen, nach deren Ueberzeugung die Lösung des ethischen Problems in der von Kant zuerst eingeschlagenen Richtung zu suchen ist, und zwar ist auszugehen von dem für die sittlichen Anschauungen charakteristischen Begriff der unbedingten Verpflichtung. Dieser bildet den Zentralbegriff der Ethik . . ." Gerade dieser Ausgangspunkt ist es auch bei Kant, gegen den die von K. bekämpfte Richtung der Sozial-Ethik mit Recht ihre Angriffe richten kann: das unbedingte Sollen, das K. ohne Kritik anerkennt, wird ja von ihr als eine arterhaltende Illusion hingestellt (Spencer usw.). Vor allem ist aber einzuwenden, dass das Urphänomen des Sittlichen gar nicht das Sollen ist, sondern das Wollen. Dem Wollen meines geistigen Selbst zu folgen, das ist sittlich; dass dieses eigenste Wollen mir oft als ein Sollen erscheint, ist

eine sekundäre Tatsache, die mit der Doppelnatur unseres Wesens zusammenhängt.

Was die Ausführung des Buches anbetrifft, so ist allerdings überall das Bestreben zu merken, eine gründliche und eingehende Behandlung der Probleme zu geben. Das Grundproblem aber der Ethik, die Willensfreiheit wird überhaupt nicht prinzipiell erörtert, obwohl sie doch zu den grundlegenden Tatsachen des sittlichen Bewusstseins gehört und einer Erklärung bedarf!

Das erste Kapitel enthält eine ausführliche Erörterung und Widerlegung der „Wohlfahrtstheorie" oder Sozial-Ethik. Höffding, Paulsen, Spencer, Th. Ziegler, Sigwart u. a. kommen zum Wort.

Seinen Ausgang nimmt K. in den Untersuchungen über das „gute Prinzip", die das 2. Kapitel füllen, von der Einsicht, dass erst in der Gemeinschaft sich die spezifisch-menschliche Vernunft entwickeln kann (74, 89). Trotz aller Gleichartigkeit mit den anderen Menschen und den mannigfaltigen Einflüssen von allen Seiten, bleibt der Einzelne doch frei und autonom. „Die einzige Autorität ist die in dem einen wie in dem anderen wirkende Vernunft selbst" (75). Aus dem Wesen der Vernunfttätigkeit folgen die beiden a priori geltenden Postulate: sei wahrhaftig und sei zuverlässig! (126 f.).

In dem Abschnitt über Konflikt und Harmonie der Pflichten finden sich manche treffenden Bemerkungen, so z. B.: „Alle Verpflichtungen, welche wir übernommen haben, finden ihre natürliche Grenze an dem Gebiet der Grundpflicht, auf der unsere Würde als Menschen, als Personen beruht; in in dieses dürfen sie nicht eingreifen, hier ist heiliges, gottgeweihtes Land" (132). Nur ist zu erinnern, das K. hiermit den anfangs von ihm mit Energie bekämpften Satz billigt, dass der Zweck die Mittel heilige; denn wenn ich nur durch Verletzung der sekundären Pflichten der Grundpflicht folgen kann, so wird dieses Mittel eben dadurch geheiligt.

Im 3. Kapitel folgt die Darstellung der geschichtlichen Entwickelung des sittlichen Bewusstseins. Auch hier findet sich manches Wertvolle, aber die Tendenz der Ausführungen ist eine falsche. K. meint nämlich: wenn sich bei irgend einem Volke eine Billigung von Unwahrhaftigkeit, Untreue usw. fände, so wäre das ein Beweis, dass in den vorher gegebenen Untersuchungen ein Fehler sei. Ich meine, daraus würde nun folgen, dass das betreffende Volk noch nicht die erforderliche Höhe der Vernunftentfaltung erreicht hat, wie sie uns zukommt.

K. glaubt wirklich zu finden: „Das Bewusstsein der rein formalen, kategorisch gebietenden Grundpflicht ist, auch nach dem Zeugnis der Geschichte, der ganzen Menschheit gemeinsam" (225). Dagegen wandeln sich die sekundären Pflichten, die aber auch erst dadurch zu solchen werden, dass der einzelne sie ausdrücklich oder stillschweigend anerkennt, ein Gedanke, auf den sich K. viel zugute tut.

In dem Kapitel über das „böse Prinzip" kommt er zu dem Resultat: „Alles Böse entspringt aus der Genusssucht und Ehrsucht" (249). Von den Affekten meint er, sie seien notwendig und heilsam, nur müssen sie unter der Disziplin der Vernunft stehen (256).

Das 5. Kapitel behandelt den Kampf des guten mit dem bösen Prinzip. Das letzte Kapitel will nachweisen, dass die Ethik Jesu im Grunde auf der Forderung der Wahrhaftigkeit beruht, die mit der Liebe zu Gott identisch ist" (370). Das Buch schliesst mit den Sätzen: „Die Ethik Jesu ist die reinste, konsequenteste und höchste Entfaltung des in jedem Menschen wirksamen sittlichen Grundprinzips. — Der Glaube an die absolute Wahr-

haftigkeit Jesu liefert die Grundlage für den vollen Sieg des „guten Prinzips" im Menschen.

Unser Urteil über das Buch können wir nur wiederholen: es enthält im ganzen praktisches, öfters feinsinniges Räsonnement über geltende Anschauungen, aber keine Grundlegung einer Ethik, deren Wesen nicht einmal richtig erkannt wird.

Hamburg. Dr. O. Braun.

Richard Hönigswald (Privatdoz. f. Philos. an der Univ. Breslau), Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre. Leipzig, Gustav Fock, 1906. VII u. 134 S. 8°. M. 2,40.

Die hier angezeigte Arbeit untersucht im Anschluss an eine Analyse des wissenschaftlichen Verfahrens, das Galilei bei der Aufstellung der Gesetze des freien Falles angewandt hat, den Begriff der Naturgesetzlichkeit. Für Galilei war der Gedanke der mathematisch formulierbaren Gesetzlichkeit der Naturvorgänge eine Voraussetzung, deren Berechtigung er nicht weiter prüfte. Der Verf. zeigt nun, wie die Gültigkeit dieser Voraussetzung zu beweisen ist. Er stützt sich dabei auf den Kritizismus, und zwar auf die Ausbildung, die Riehl dieser Lehre gegeben hat. Es ergibt sich, dass das Problem der Naturgesetzlichkeit wesentlich eins ist mit dem Begriffe eines Gegenstandes der Erfahrung überhaupt. Verf. zeigt, wie nur im Urteile unsere Sinneswahrnehmungen eine über das individuelle Erleben hinausgehende Bedeutung erlangen: durch die Verknüpfung der Vorstellungen im Urteil werden aus den Wahrnehmungen die Merkmale eines Dinges der Erfahrung. Die Einheit der Vorstellungen im Urteil ist die gleiche wie die Einheit sinnlicher Vorstellungen im Begriffe des Gegenstandes, auf den sich jene beziehen. Im Anschluss an den eben angedeuteten Grundgedanken seiner Untersuchung erörtert der Verf. dann die Kategorieen der Substantialität und der Kausalität und weist die Rechtsgültigkeit ihres Anspruches, für Gegenstände der Erfahrung konstitutiv zu sein, nach, insofern die Verknüpfung sinnlicher Vorstellungen durch die Prinzipe der Substantialität und der Kausalität identisch ist mit der Verknüpfung von Vorstellungen überhaupt durch die Formen des kategorischen und hypothetischen Urteils. „Natur" erweist sich somit als gleichbedeutend mit „möglicher Erfahrung"; die Bedingungen dieser sind auch die obersten Gesetze jener, — beide bedeuten objektive Verknüpfung sinnenfälliger, von realen Dingen herrührenden Erscheinungen durch die Einheitsfunktion des Urteils.

Es ist im Rahmen einer kurzen Anzeige nicht möglich, die Fülle der scharfsinnigen Bemerkungen, die die anregende Schrift enthält, herauszuheben. Besonders wertvoll scheint mir, dass der Verf. nicht bei abstrakten Allgemeinheiten stehen bleibt, sondern überall die logische Theorie in Verbindung setzt mit der Einzelwissenschaft. Besonders hebe ich noch hervor die Erörterungen des Verhältnisses der logischen Methodenlehre zur Theorie des Experimentes. Die Untersuchung regt überall zum Weiterforschen an; sie ist als wertvoller Beitrag zur Methodologie der Naturwissenschaft zu begrüssen.

Strassburg i. E. Hans Vorste.

Heinze, Max, Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, III. Teil: Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts. 10. A. Berlin, Ernst Siegfried Mittler u. Sohn, 1907. VIII. u. 442 S. 7,— Mk.; geb. 8,50 Mk. — Dasselbe. IV. Teil: Die Philosophie seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts. 10. A. ebenda 1906. VIII. u. 704 S. 12,-- Mk.; geb. 14,— Mk.

Ref. macht mit Freuden aufmerksam auf die Neuauflage (die 10. !) der beiden vorliegenden Bände des bekannten Werkes von Ueberweg-Heinze, dem das schöne Prädikat „unentbehrlich" mit seltenem Rechte gebührt. Die Veränderungen, die Band III erfahren hat, beschränken sich in der Hauptsache auf die sorgfältigen Literaturnachträge. Dem Bande IV freilich wurden, was in der Natur seines Inhaltes liegt, ausserdem einige beträchtliche Erweiterungen zuteil, dergestalt, dass die Neuauflage fast 80 Seiten mehr zählt als die letzte. Eine Anzahl Paragraphen sind je in 2 oder mehrere zerlegt worden; so werden Spiritismus, Okkultismus und Theosophie in einem besonderen Paragraphen abgehandelt, ebenso die Lotze verwandten Denker (Teichmüller, Class u. s. f.), so Meinong und seine Schule, indem er zugleich als „Gegenstandstheoretiker" von den eigentlichen Psychologisten (Brentano u. a.) getrennt wurde. Den Hauptanteil an der Erweiterung hat die Philosophie in Nordamerika erhalten: aus dem 1 Paragraphen der 9. A. wurden 6. Ganz neu ist die Philosophie in Polen (von Prof. Straszewski in Krakau) bearbeitet worden. Alle diese Erweiterungen sind mit Freude zu begrüssen. Nur eine Kleinigkeit möchte Ref. anmerken. Warum wird entgegen der deutschen amtlichen Rechtschreibung überall das von einem Personennamen abgeleitete Adjektiv klein geschrieben (kantsch statt Kantisch)? In keiner andern Sprache sind solche Eigenmächtigkeiten in der Rechtschreibung gestattet. Aber Gaston Paris soll wohl Recht behalten, wenn er behauptet, die deutsche Sprache befinde sich noch à l'état nébuleux. Die „Philosophie in Böhmen" behandelt G. Zára. Er braucht eifrig, aber fälschlich das Wort „böhmisch" statt „tschechisch". Das vorliegende Werk sollte eine solche Sprachfälschung, deren Absicht durchsichtig ist, nicht zulassen.

Schneeberg i. Sa. Walther Regler.

Windelband, Wilhelm, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 4. durchgesehene Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1907. VIII. u. 588 S. — 12,50 Mk., geb. 15,— Mk.

Dass das Lehrbuch sich weiter bewährt hat, beweist der Umstand, dass nach 4 Jahren sich diese Neuauflage nötig machte. Die Aenderungen, die diese 4. Auflage erfahren hat, sind gering; sie beschränken sich auf Literaturnachträge und kleinere Berichtigungen und Ergänzungen, besonders auch im Register, in deren Aufnahme jedoch der Verf. zu zaghaft gewesen zu sein scheint (vgl. z. B. S. 187, 183, 178 mit den entsprechenden Seiten der 3. A. und dazu meine Anzeige in dieser Zeitschrift 1905 S. 115). Nach

Ansicht des Ref. würde das treffliche Buch noch gewinnen, wenn der letzte, gut orientierende Abschnitt über die Philosophie des 19 Jahrhunderts etwas objektiver gehalten wäre; wenigstens wird mit den kurzen ablehnenden, zum Teil schroffen Bemerkungen über die experimentierende Psychologie (S. 541) und über das „Sich-Hineindrängen" der „sog. naturwissenschaftlichen Methode in die Geschichte" (S. 549) kaum jemandem gedient sein.

Schneeberg i. Sa. Walther Regler.

Dorner, August, Die Entstehung der christlichen Glaubenslehren. München, I. F. Lehmann's Verlag, 1906. XI und 315 S. 6.— M.

In seinem Grundriss der Religionsphilosophie (Leipzig, Dürrsche Buchhandlung 1903) hatte Dorner in ziemlich umständlicher Weise zu zeigen versucht, dass „das Resultat des religionsgeschichtlichen Prozesses in der Religion der ethisch bestimmten Gottmenschheit („Gott und Mensch sind aufs innigste verbunden")" einmünde. In der vorliegenden Schrift unternimmt er es, zu zeigen, „wie innerhalb des Christentums dieses Prinzip sich immer bewusster und klarer durchsetzt und eben damit sich als das leitende Prinzip des Christentums erweist", bezw. „den Gang der Geschichte verständlich macht." Das erste der Entwicklungsstadien des Christentums, die als „Erscheinungsformen" dieses Prinzips verstanden werden können, stellt die Gottmenschheit in der unmittelbaren Form dar, alle in denselben verborgenen Gegensätze ruhen noch naiv nebeneinander, besonders auch das wichtigste Gegensatzpaar, das sich auf das Verhältnis von Gott und Mensch bezieht: die Transzendenz und die Immanenz Gottes (Urchristentum bis Origenes). Allmählich treten die Gegensätze heraus; auf das Uebergewicht der Transzendenz (trinitarische Streitigkeiten bis Ende des Mittelalters) folgt das der Immanenz (seit der Reformation); dort stehen die supernaturalen Heilstatsachen, die trinitarischen Verhältnisse, Naturen Christi, die Gnadenmittel im Vordergrund, und das ethische Ideal ist der Mönch; hier handelt es sich um Heilsgewissheit, Rechtfertigung, Erwählung, und die Ethik wird weltlich. In der weiteren Entwicklung ist das Christentum durch die freie Wissenschaft zu der vollen Höhe seines Selbstbewusstseins gelangt; man hat auch volle Einsicht in die in ihm wohnenden Gegensätze, und so sieht man deren Ausgleich und damit das Prinzip sich immer deutlicher durchsetzen: „Es wird in seiner inneren Vernunft begriffen." So hat sich das Christentum aus dem Zustande des unmittelbaren Bewusstseins zu immer klarerem Bewusstsein seiner selbst, schliesslich auch noch durch die Ueberschau seiner eigenen Geschichte, erhoben und zu einer neuen geistigen Auffassung der Religion durchgearbeitet. — Hegel hat also den Grundgedanken gegeben: erst unmittelbare Einheit, dann Auseinandertreten und endliche Versöhnung der Gegensätze. Dorner ist entschieden ein Kenner der Dogmengeschichte; das Buch übertrifft seinen Grundriss der Religionsphilosophie an Sachlichkeit und Gedrungenheit bei weitem. Ref. ist auch insofern mit dem Vf. einig, als er glaubt, dass die geschichtliche Entwicklung gesetzmässig verläuft, nicht dem zufälligen Auftreten zufälliger Persönlichkeiten ausgeliefert ist, aber er hegt starke Bedenken gegen die Isolierung eines geistigen Gebietes z. B. der christlichen Lehren, vom wirtschaftlichen und geistigen Leben überhaupt, bezw. dagegen, dass ein Schema, und gar das Hegelsche genügen soll, alle Entwicklung, auch die religiöse zu erklären. Daran ändert auch nichts die Virtuosität, mit der Vf. dieses Schema handhabt, um alle möglichen religiösen Probleme zu

erklären. Ermöglicht doch das Schema dem Vf., das Christentum in einem Atem eine „historische“ Religion (weil von Christus gestiftet) und eine „ewige“ (weil das Prinzip der Gottmenschheit „auch den andern zuteil werden soll“) zu nennen.

Schneeberg i. Sa. Walther Regler.

Günther Jakoby, Herders u. Kants Aesthetik. Leipzig 1907. Dürr'sche Buchhandlung. X. u. 348 S. — 5,40, geb. 6,30 Mk.

Das Buch ist ein schätzenswerter Beitrag zur Lösung der Frage, die es in etwas eigenartiger Form stellt. Kants und Herders Aesthetik sollte es wohl heissen, wenn man die Lage der Dinge zunächst betrachtet. Aber der Verf. ist der Ansicht, die einzige Aufgabe von historischem Interesse bestehe in der Durchforschung der Kritik der Urteilskraft an der Hand der Kalligone, nicht umgekehrt. Was finde sich in der Kritik der Urteilskraft, das Herder zu einer Gegenschrift veranlassen konnte? Lag für die zeitgenössische Aesthetik der Hauptnachdruck auf der Beantwortung der Frage, ob die Schönheit lediglich in der Oberfläche der Gegenstände liege oder in dem Ausdruck inhaltlicher Vollkommenheit, so bedeute nun Kants Kritik der Urteilskraft eine prinzipielle Bevorzugung der Oberflächenschönheit, Herders Kalligone die alleinige Annahme der inhaltlichen Vollkommenheit. Beide schöpften sie aus der Literatur ihrer Zeitgenossen, aber jeder nahm aus dem ihm vorliegenden Material nur das, was ihm selbst kongenial war, wie er selbst so oder ähnlich schon gedacht hatte. Und das alles verband sich bei jedem von ihnen zu einer einzigen grossen Synthesis, wie sie persönlicher und vollständiger kaum gedacht werden kann.

Im Sinne dieses Standpunktes erörtert das Buch nun nach Erledigung einiger Vorfragen, die besonders die Kennzeichnung der Zeitgenossen und die Darstellung von Herders Aesthetik in den Jahren ihrer Entwicklung betreffen, in zwei Abschnitten diese zurzeit ihrer Vollendung und Herders Probleme in der Aesthetik Kants. In einem kurzen Schlusskapitel bezeichnet er dann als eine wichtige Aufgabe für die Vermittlungsarbeit zwischen den Ergebnissen des phänomenologischen Aesthetik einerseits und denen der genetischen andererseits zu erforschen, ob und in welcher Weise sich in jedem ästhetischen Erlebnisse ein Bewusstsein von seiner Entstehungsweise geltend mache und umgekehrt, ob und in welcher Weise die Entstehung des Erlebnisses sich durch den Inhalt der ästhetischen Aussage aufhellen lässt. Wo diese Erklärung des Aussageinhaltes stets das Erlebnis und umgekehrt nicht restlos gelöst werden könne, da ergab die Frage nach dem Zustandekommen des gebliebenen Restes ein neues Rätsel, dessen Lösung die Aesthetik als Wissenschaft nicht vernachlässigen dürfe.

Pankow bei Berlin. Max Nath.

Julius Guttmann, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. (1. Ergänzungsheft der Kantstudien). Berlin 1906. Reuter u. Reichard. IV. u. 104 S. — 2,80 Mk.

Der Verfasser bietet in dieser Arbeit, die die Fortsetzung seiner Doktordissertation darstellt, einen sehr schätzenswerten Beitrag zur Kenntnis der Lehre Kants. Hatte er in seiner ersten Publikation sich auf die erste

Periode bis 1770 beschränkt, — er gibt einen Rückblick auf seine Untersuchungen in dem ersten Kapitel des vorliegenden Werkes. — so dehnt er jetzt seine Forschungen aus, indem er den Gottesbegriff KANTS in seiner Entwicklung innerhalb der verschiedenen Phasen des Kantischen Denkens verfolgt. Er kommt zunächst auf die von PÖLITZ herausgegebenen Vorträge über Metaphysik zu sprechen und sieht in den widerspruchsvollen Schwanken derselben nicht bewusste Zurückhaltung, sondern Unfertigkeit. Darauf betrachtet er den Kantischen Gottesbegriff während der kritischen Zeit einmal in theoretischer, das andre Mal in ethischer Bedeutung. Was in ersterer Beziehung den Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft anlangt, so zeigt sie sich dem Verfasser von dem Streben beherrscht, der Gottesbegriff, den KANT als theoretisch unerreichbar dargestellt hatte, doch noch eine Beziehung zu unserm Erkennen, als heuristisches Prinzip, zu erhalten. Mit diesem Versuch aber setze sich KANT in Widerspruch mit mannigfachen anderen Aeusserungen. Zu dem verflüchtige sich der Gottesbegriff zu einem blossen, unbestimmten Etwas, so dass er religiös völlig unbrauchbar werde. Aus den weiteren Betrachtungen der Prolegomena und der Kritik der Urteilskraft ergebe sich dann, wie der Gottesbegriff innerhalb des theoretischen Erkennens völlig ausscheide; seine Bedeutung liege ausschliesslich auf ethischem Gebiete. Hier beschäftigt sich der Verfasser nun neben der Kritik der reinen Vernunft mit der der praktischen Vernunft, der Urteilskraft und mit der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Es ergibt sich, dass die Kritik der Urteilskraft sich der Bedenken gegen die objektive Berichtigung der Gottesidee vielfach klarer bewusst erscheint als die der praktischen Vernunft, ja gelegentlich selbst die allerradikalste Konsequenz der Kantischen Lehre andeutet, daneben jedoch durch die Vieldeutigkeit der Terminologie unterstützt positivere Anschauungen in den verschiedensten Schattierungen beibehält, dass dagegen die „Religion usw." für die Kantische Gotteslehre nicht allzuviel des Neuen bietet, die Abweichungen von den gewöhnlichen Lehren sich aber auf die Akkommodation an kirchlichen Anschauungen zurückführen lassen.

Pankow bei Berlin. MAX NATH.

Goldschmidt, Ludwig. Kant u. Haeckel. Freiheit und Naturnotwendigkeit. Nebst einer Replik an Julius Baumann. Gotha 1906. E. F. Thienemann. 138 S. — 3,00 Mk.

In den drei Aufsätzen, die der Verfasser in diesem Buche vereinigt, nimmt der letzte, der scheinbar nur ein Anhang ist, den breitesten Raum ein. Er beschäftigt sich mit BAUMANNS Schrift: „Welt- und Lebensansicht in ihren naturwissenschaftlichen Grundzügen" und polemisiert gegen BAUMANNS Versuch, die von GOLDSCHMIDT gegen dessen Anti-KANT vorgebrachten Einwürfe zu widerlegen. Der erste wendet sich gegen HAECKELS Berliner Vorträge und verweist den Naturforscher auf die Grenzen seines Gebietes. Die Ausführungen des zweiten führen zu dem Ergebnis, dass die Lehre von der Freiheit von KANT gelöst sei, in sehr bescheidener, aber in abschliessender Weise, „klar, einfach, deutlich und unwidersprechlich wahr."

Pankow bei Berlin. MAX NATH.

A. Schmarsow, Grundbegriffe der Kunstwissenschaft. Am Übergang vom Altertum zum Mittelalter kritisch

erörtert und in systematischem Zusammenhang darges
Berlin u. Leipzig 1905. B. G. Teubner. Gr.
IX u. 350. Preis 9 Mk.

Sommerow's Werk gehört zu denjenigen Arbeiten, die für jed
der zu den allgemeinen Fragen der Aesthetik und Kunstwissenscha
Stellung nehmen will, unentbehrlich sind. Erwachsen aus den gründlichst
Studien der Geschichte der spätantiken Kunst, erstreut es allenthalben ei
philosophische Besinnung über die Grundbegriffe, welche die Entwicklung d
Kunst in dieser sowohl von der klassischen Archäologie wie von der neuer
Kunstgeschichte noch nicht erschöpfend behandelten Uebergangszeit erklär
machen. Freilich gibt das Buch selbst nicht, wie der Untertitel verspricht, ein
eigentlich systematischen Zusammenhang. Dies ist einmal dadurch bedi
dass der Verfasser absichtlich einen näheren Anschluss an die moderne Aesthet
nicht gesucht hat, vielmehr das grössere Gewicht auf die Fülle der ge
schichtlichen Tatsachen legt; zum andern dadurch, dass er sich auf d
notwendigsten Auseinandersetzungen beschränkt und hier vor aller
die Anschauungen und Prinzipien, die in Riegls kunstwissenschaftlichen
Arbeiten walten, einer gewissenhaften und beständig fortgeführten Prüfun
unterzieht. So liegt für Schm. der Ausgangspunkt in einer Darstellung un
Kritik der Theorie Riegls. Es folgen einige Kapitel, in denen die Grund
lagen für die positiven Anschauungen des Verfassers über die menschliche
Organisation, die Gestaltungsprinzipien usw. entwickelt werden, die dann
in den weiteren, den grössten Teil des Buches umfassenden Abschnitten in
den Einzelgebieten der bildenden Kunst, in der Tektonik, dem Wohnbau,
der monumentalen Plastik, der Reliefkunst, der Malerei u. a. ausgeführt
und angewandt werden. Aber wenn auch so das Werk eine systematische
Kunsttheorie nicht gibt, sondern im Detail mehr für den engeren Kreis der
Fachgenossen berechnet erscheint, so treten doch durchgängig die Grundzüge
einer solchen hervor. Der Hauptsatz betont, dass für die Theorie der
Kunst nicht nur das bestimmte und bewusste Kunstwollen, das sich im
Kampf mit Gebrauchszweck, Rohstoff und Technik durchsetzt (Riegl), in
Betracht zu ziehen sei, dass vielmehr die Kunst als schöpferische Aus-
einandersetzung des Menschen mit der Welt wesentlich von dem mensch-
lichen Subjekt und seiner ganzen natürlichen Organisation aus verstanden
werden müsse. Es wäre zu wünschen, dass der Verfasser Gelegenheit
nähme, diesen Standpunkt auch einmal im Verhältnis zu der modernen
Aesthetik und losgelöst von dem geschichtlichen Tatbestand darzustellen.

Die Ausstattung des Buches ist vorzüglich; zu bedauern an der
äusserlichen Einrichtung ist nur der Mangel eines Sachregisters.

Berlin. Max Frischeisen-Köhler.

Theodor Elsenhans, Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. I. Historischer Teil: Jacob Friedrich Fries als Erkenntniskritiker und sein Verhältnis zu Kant. XXVIII. u. 347 S. Mk. 8. II. Kritisch-systematischer Teil: Grundlegung der Erkenntnistheorie als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit Kant vom

Standpunkte der Friesischen Problemstellung. XV u. 223 S. Mk. 5. Alfred Töpelmann, Giessen 1906.

Die Geschichte der nachkantischen Philosophie ist in ihrer Bedeutung für die Fortschritte in der Erkenntnistheorie noch lange nicht hinreichend gewürdigt. Der eigentümliche Charakter der deutschen Spekulation, der aus dem Verlangen nach einer ganz neuen, weit über KANT hinausgreifenden Welt- und Lebensauffassung sich ergab, der bald jedoch eintretende katastrophenartige Zusammenbruch dieser Systeme und manches andere hat verschuldet, dass auch diejenigen Bestandteile von ihnen der Nichtachtung anheimfielen, denen gleichwohl ein bleibender Wert auch für die systematische Philosophie zugesprochen werden muss. Denn das kann keinem Zweifel unterliegen, dass in der Lebensarbeit von FICHTE, SCHELLING und HEGEL, von SCHOPENHAUER, FRIES und HERBART etwas geleistet ist, das durch den blosser Rückgang auf KANT nicht ersetzt werden kann. Sehen wir doch in der Gegenwart das bedeutsame Schauspiel, dass allenthalben die Kantischen Schulen, indem sie KANT fortzudenken unternehmen, zu eben den Problemstellungen gedrängt werden, mit denen jene Denker begannen.

Jeder Versuch, aus dem geschichtlichen Bestande der nachkantischen Entwicklung einen dauernden Gehalt herauszuheben, muss daher von vornherein dankbarst begrüsst werden. FRIES, dessen Erkenntnistheorie den Gegenstand der Untersuchung von ELSENHANS bildet, gehört nun zwar nicht zu den tiefsten Geistern dieser Epoche; aber die Sachlichkeit und Gediegenheit dieser echten Forschernatur sowie die Aktualität des von ihm entwickelten Problems sichern auch ihm das lebhafteste Interesse. ELSENHANS versucht nun beides: einmal die Friesischen Theorien, die in ihren Intentionen so mannigfachen Missverständnissen bis auf den heutigen Tag ausgesetzt sind, nach ihrer ursprünglichen historischen Gestalt darzustellen, zum anderen ihren Wert für die Erkenntnistheorie der Gegenwart zu bestimmen.

Diese Doppeltheit der Zwecke, sowie ihre enge Bezogenheit aufeinander erklärt die Anlage des Werkes. Der erste, der historische Teil gibt nämlich alles das nicht, was man zunächst von einer geschichtlichen Untersuchung erwarten möchte; er verzichtet grundsätzlich auf eine genetische Ableitung der Friesischen Lehren, sowie auf eine Einordnung in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang; er beschränkt sich vielmehr ganz und gar auf eine auf Grund der Quellen erarbeitete referierende Darstellung der Erkenntnistheorie und nähert sich somit etwa dem Verfahren von KUNO FISCHER, ohne allerdings bei dessen äusserlicher Reproduktionstechnik zu verbleiben. Denn indem ELSENHANS beständig, von Beginn an, das Friesische System mit dem Kantischen konfrontiert, wie es ja auch dem historischen Verhältnis von FRIES zu KANT entspricht, führt er unmittelbar in die Gedankenbewegung dieses Mannes ein, lässt er das Grundproblem, das FRIES gestellt und aufzulösen sich bemüht hat: wie wir nämlich uns der aprioriischen Erkenntnisprinzipien bewusst werden und welche Bedeutung demnach der Anthropologie für die Kritik der reinen Vernunft zukommt, in voller Deutlichkeit und in seinem ganzen Recht vor uns erstehen. So wird dieser Teil trotz des Mangels an eigentlich geschichtlicher Behandlung dank auch seiner übersichtlichen Gliederung und dem flüssigen und einfachen Stil sich immer als wertvolles Hilfsmittel für das Verständnis von FRIES erweisen.

Höhere Aufgaben stellt sich der zweite, der systematische Teil, indem er vom Standpunkt der Friesischen Fragestellung aus eine prinzipielle

Klärung über die Voraussetzungen und die Methode der Erkenntnistheorie erstrebt. Und zwar ist das mit grosser Sorgfalt und hohem Scharfsinn abgeleitete Ergebnis dieses, dass alle erkenntnistheoretische Reflexion in ihren Voraussetzungen Annahmen psychologischer, logischer und auch erkenntnistheoretischer Art einschliesse, die eben deshalb durch die Erkenntnistheorie selbst nicht gerechtfertigt werden können, vielmehr dieser stets einen unaufhebbaren Charakter von Relativität verleihen. Das allgemeine Problem der Erkenntnistheorie nach der Möglichkeit einer allgemeingiltigen und notwendigen Erkenntnis fällt als solches nicht in den Bereich eines wissenschaftlichen Verfahrens; keine transzendentale Deduktion ergibt einen Beweis für die Giltigkeit der Erkenntnisformen, da diese Giltigkeit bereits als allgemeine Voraussetzung der sich selbst vertrauenden Vernunft eben denjenigen Prinzipien zugeschrieben wird, welche bei jener Aufsuchung als die richtigen erkannt werden. Dieser Zirkel ist theoretisch unauflöslich, er kann nur praktisch durch den Apell an einen Vernunftglauben beseitigt werden. Damit fällt dann auch das Recht einer der Erkenntnistheorie eigenen, etwa einer „transzendentalen" Methode; denn die Merkmale dieser, das Apriori mit seinen Kennzeichen der Allgemeinheit und Notwendigkeit, das Prinzip der Möglichkeit der Erkenntnis und die Beziehung auf den Gegenstand, gehören zu den Voraussetzungen, welche nicht das Ziel, sondern den Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Untersuchung bilden. Neben der Feststellung des Kriteriums für das Vorhandensein jener Prädikate fällt also der Erkenntnistheorie nur der Nachweis zu, welchen bestimmten einzelnen Formen sie zukommen. Da diese Formen aber irgendwie in der uns zugänglichen Wirklichkeit müssen aufgefunden werden können, da sie unmittelbar in unserem eigenen Erkennen, mittelbar in der Geschichte der menschlichen Erkenntnis beobachtbar sein müssen, so wird auch das Verfahren der Aufsuchung und Begründung dieser Prinzipien grundsätzlich kein anderes sein als dasjenige einer sonstigen wissenschaftlichen Verarbeitung der gegebenen Wirklichkeit. Der Entwurf einer Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien, sowie ein längeres Kapitel über das Problem der Grenzen des Erkennens geben sodann praktische Beispiele für die Verwendbarkeit der von Elsenhans vertretenen Methode.

Wenn der Ref. seiner persönlichen Ueberzeugung Ausdruck geben darf, so scheint ihm die in diesen Ausführungen hervortretende Tendenz die Richtung anzugeben, in welcher in der Tat die systematische Grundlegung in die Behandlung der Erkenntnistheorie sich bewegen wird. Freilich wird vermöge des Ausganges von der Friesischen Fragestellung, sowie durch die enge Bezogenheit auf das Kantische Erkenntnissystem das Problem nicht nach allen Seiten hin erschöpfend behandelt; aber niemand wird die vielen, namentlich auch hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Lehren der Gegenwart (Rickert, Husserl, Empiriokriticismus usw.) glücklichen Auseinandersetzungen ohne reiche Anregung aus der Hand legen.

Berlin. Max Frischeisen-Köhler.

Dr. Rudolf Eisler, Kritische Einführung in die Philosophie. Berlin 1905, E. S. Mittler u. Sohn. VI. u. 470 S. Preis 7,50 Mk.

An Einführungen in die Philosophie ist, zumal in Deutschland, kein Mangel. Wenn ein neues Werk unter den zahlreichen und zum Teil sehr hervorragenden Arbeiten einen Platz beanspruchen will, wird es nur bei besonderer Eigenart sich die Gunst des Publikums erringen können. Das

Buch von Eisler unterscheidet sich nun von der Mehrzahl der bekannten Einführungen dadurch, dass es eine möglichst vollständige Berücksichtigung aller Disziplinen anstrebt. Es gehört somit zu der Klasse von Einführungen, die als eine Art Enzyklopädie, wie zuerst es Külpe in neuerer Zeit durchgeführt, eine Uebersicht über das Gesamtgebiet des philosophischen Wissens geben wollen. So zerfällt das Buch in zwei Teile, zunächst in einen kürzeren, die Erkenntnislehre behandelnd, und dann den Hauptteil, die Prinzipienlehre gebend, die auf der einen Seite als allgemeinen Prinzipienlehre die Probleme der Metaphysik, auf der andern als spezielle Prinzipienlehre die Probleme der Naturphilosophie, der Philosophie des Geistes, der Psychologie, der Ethik, der Rechtphilosophie, der Sozialphilosophie, der Geschichtsphilosophie, der Aesthetik und der Religionsphilosophie erörtert. Freilich vermisst man in dieser umfassenden Berücksichtigung die Logik. Aber diese Einleitung bleibt nicht bei einer rein objektiven Schilderung der verschiedenen Standpunkte stehen, sondern tritt in eine Diskussion der Probleme selbst ein, die sie zunächst einmal möglichst scharf unter Berücksichtigung ihrer geschichtlichen Entstehung formuliert, zeigt die verschiedenen Richtungen der Lösungsversuche, kritisiert diese und leitet zur selbständigen Stellungnahme an. So wird der Leser unmittelbar in die Lebendigkeit des philosophischen Denkens eingeführt. Der Verfasser hat grossen Wert darauf gelegt, in der Schilderung der verschiedenen Standpunkte möglichst den hervorragendsten Vertretern das Wort selbst zu geben. Aber das Bestreben, den verschiedenen Standpunkten gerecht zu werden, das Haltbare derselben anzuzeigen, hindert den Verfasser nicht, zu allen aufgeworfenen Fragen entschiedene Stellung zu nehmen. So wird diese Einleitung zu der Darstellung eines in sich geschlossenen Systemes, das der Verfasser als eine Synthese von Kritizismus und Evolutionismus bezeichnet. Wenn so die doppelte Absicht des Verfassers, die Zusammenfassung der Erkenntnisse philosophischer Denkarbeit der letzten Generation und die kritische Stellungnahme zu ihnen erreicht erscheint, so darf vielleicht gefragt werden, ob die strengwissenschaftliche Darstellungsweise, die sich in unbeschränktem Masse der wissenschaftlichen, insbesondere der allerneusten Terminologie bedient, das Buch auch für gebildete Laien noch empfehlenswert macht. Es dürfte weniger zur zusammenhängenden Lektüre einladen, als vielmehr demjenigen, der bereits in einigem Masse philosophisch orientiert ist, ein gutes Mittel werden, sich in den Theorien der neusten Zeit zurecht zu finden.

Berlin. Max Frischeisen-Köhler.

J. Petzoldt, Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus. (Aus Natur und Geisteswelt No. 133.) Leipzig, Teubner. 120 S.

Die Absicht dieses kleinen, sehr lebendig geschriebenen Büchleins ist es, in die Gedankenwelt einzuführen, deren bedeutendste Vertreter Richard Avenarius, Ernst Mach und Wilhelm Schuppe sind. Nicht in breiter systematischer Darstellung, wie es das frühere, zweibändige Werk desselben Verfassers: „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung" unternahm, geht der Autor hier zu Werke, sondern in mehr indirekter, polemischer Form, indem er nachweist, dass die meisten Probleme und Lösungen der andersgerichteten Philosophen Scheinprobleme und Scheinlösungen sind, dass aber durch den Positivismus allein das Weltproblem richtig angefasst sei, indem dieser vor allem die zwecklosen Fragen nach dem „Wesen der Welt", der „Substanz", dem „Dich an

sich" als falsch gestellt beseitigte. Vielleicht würde man die positiven Partien des Buches noch etwas eingehender wünschen, dennoch ist das Buch vortrefflich zur raschen Orientierung in dieser Gedankenwelt geeignet, wenn ich auch dem Nachweis, dass die ganze Entwicklung der Philosophie gerade auf diesen Standpunkt führen musste, weniger Wert beilege, da sich durch eine etwas geänderte Verteilung von Licht und Schatten derselbe Nachweis auch für jede andere heute geltende Richtung erbringen lässt, sei es den Neoidealismus Euckenscher Richtung, den Pragmatismus der jungen Amerikaner oder welches System man will.

Berlin-Halensee. Richard Müller-Freienfels.

Notiz.

Gustav Mendelssohn-Bartholdy in Hausach in Baden, ein direkter Nachkomme des Philosophen Mendelssohn und Grossneffe des Komponisten Mendelssohn-Bartholdy, sammelt noch unveröffentlichte Briefe des grossen französischen Philosophen und Historikers Hippolyte Taine, um das Leben Taines, aus seinen Briefen geschildert, dem deutschen Volke zum 80sten Geburtstage Taine's (21. April 1908) darzubieten. Herr Mendelssohn-Bartholdy bittet uns alle Besitzer Taine'scher Originalbriefe, oder von Briefen, die auf Taine Bezug haben, aufzufordern, diese Schriftstücke oder wortgetreue Abschriften derselben an ihn selbst oder an seinen Verleger, Herrn Dr. Walther Rothschild in Berlin W. 30, einzusenden. Dieselben gelangen nach erfolgter Einsichtnahme an die Absender zurück, und wird für sorgfältige Behandlung und Aufbewahrung jede Garantie übernommen.

II.

Philosophische und soziologische Zeitschriften.

Archiv für Philosophie, I. Abteilung. (Berlin, Reimer.)

Bd. 20, Heft IV. (N. F. XIII, 4).

M. Wundt, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Joniens.
O. Baensch, Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständnis seiner Lehren vom Parallelismus der Attribute. II.
E. Appel, Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechischen u. zeitgenössischen Anschauungen. II.
A. Goedeckemeyer, Gedankengang u. Anordnung der Aristotelischen Metaphysik. I.
R. Witten, Ueber die geschichtliche Bedingtheit Kants.
Jahresbericht.

Bd. 21, Heft 1. (N. F. XIV, 1.)

M. Leopold, Leibnizens Lehre von der Körperwelt als Kernpunkt des Systems.
A. Goedeckemeyer, S. o. II.
E. Prüm, Der Phaidon über Wesen u. Bestimmung des Menschen.
A. v. Kleemann, Platonische Untersuchungen. II. Menon.
G. Wernick, Das Dictum de omni.
St. Sterling, Nietzsches Moral vom naturwissenschaftl. Standpunkte aus.
R. Q. Bury, Plato: Philebus 15, A, B.
A. Leclère, La Philosophie au Moyen-Age.
Jahresbericht.

Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik. (Leipzig, Voigtländer.)

Bd. 130, Heft 2.

P. Sickel, Das Verhältnis des Phantheismus zum Theismus in Lotzes Lehre vom Absoluten.
O. v. d. Pfordten, Der Erkenniswert der chemischen Synthese.
R. Manno, Zur Verteidigung der Möglichkeit des freien Willens.
O. Siebert, Die Erneuerung der Friesschen Schule.
Kr. B. R. Aars, Der freie Wille. Eine Frage an Herrn Noth.
R. Falckenberg, Eine Textverwirrung in Leibniz' Nouveaux essais bei Gerhardt.
Resensionen. — Notizen. — Neu eingegangene Schriften. — Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane. (Leipzig, H. Ambr. Barth), (1. Teil: Zeitschrift für Psychologie).

Bd. 45, Heft 5.

M. Levy, Studien über die experimentelle Beeinflussung des Vorstellungsverlaufes. II.
R. Hamann, Ueber die psychologischen Grundlagen des Bewegungsbegriffes. (Schluss.)
Literaturbericht.

Bd. 45, Heft 6.

E. Becher, Kritik der Widerlegung des Parallelismus auf Grund einer „naturwissenschaftlichen" Analyse der Handlung durch Hans Driesch.
W. Warsta, Der Bilderrahmen.
Literaturbericht.

Bd. 46, Heft 1.

R. v. Sterneck, Die Referenzflächentheorie der scheinbaren Grösse der Gestirne.
L. Török, Ueber das Wesen der Juckempfindung.
Literaturbericht.

Bd. 46, Heft 2.

E. Becher, Das Gesetz von der Erhaltung der Energie u. die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib u. Seele.
R. Herbertz, Ueberblick über die Geschichte u. den gegenwärtigen Stand des psycho-physiologischen Problems der Augenbewegung.
Literaturbericht.

Archiv für die gesamte Psychologie. (Leipzig, Engelmann.)

IX. Bd., Heft 4.

R. Bühler, Tatsachen u. Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. I. Ueber Gedanken.
V. Benussi, Zur experimentellen Analyse des Zeitvergleichs. I. Zeitgrösse u. Betonungsgestalt.
R. Lagerborg, Zur Abgrenzung des Gefühlsbegriffs.
O. Weiss, Die Registrierung der menschlichen Herztöne durch Seifenhäutchen.
P. Linke, Bemerkungen zur Dürrschen Kritik meines Würzburger Vortrags („Neue stroboskopische Versuche").
Gesellschaft für experimentelle Psychologie.
Literaturbericht. — Referate.

Philosophisches Jahrbuch. (Fulda, Aktiendruckerei.)

20 Bd., 3. Heft.

L. Dressel S. J., Die neuere Entwicklung des Massenbegriffes (Schluss).
P. Parthenius Minges O. F. M., Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffes.
R. Stölzle, Ist die Bezeichnung Kant-Laplacesche Hypothese berechtigt?
Rezensionen u. Referate. — Zeitschriftenschau. — Miszellen u. Nachrichten.

20. Bd., 4. Heft.

J. Creusen S. J., Des Aristoteles Lehre über die Willensfreiheit.
H. Meyer, Kausalität u. Identität.
C. Gutberlet, Die Substanz als Bewegungsmelodie.
B. Adlhoch O. S. B., Roszelin u. Sanct Anselm.
Rezensionen u. Referate. — Zeitschriftenschau usw.

Kritische Blätter für die gesamten Sozialwissenschaften. (Dresden, Boehmert.)

III, Heft 6 u. 7.

Chr. Eckert, Zur Nationalökonomie des Verkehrswesens.
W. Götzke, Kartellprobleme.
Baurat Hardegg, Die Jahresberichte der Gewerbeinspektoren im Deutschen Reiche im Jahre 1905.
A. Voigt, Zum Streit um Kleinhaus und Mietkaserne. — Einzelbesprechungen. — Miszellen.

III, Heft 8 u. 9.

F. Norden, Das Belgische Unfall-Versicherungsgesetz.
W. Goetzke, Kartell-Probleme (II).
Hardegg, Die Jahresberichte der Gewerbeinspektoren im Deutschen Reiche im Jahre 1905. (II).
Einzelbesprechungen. — Miszellen. — Bibliographie.

III, Heft 10.

F. Valyi, Die französische Soziologie der Gegenwart. I. René Worms.
E. Moll, Betrachtungen über Monographien industrieller u. bergbaulicher Unternehmungen.
E. Auerbach, Zur Justizreform.
Hottenrott, Verfassungs- und Verwaltungsorganisation der Städte.
Einzelbesprechungen, usw.

Kantstudien Bd. XII, Heft 3 u. 4. (Berlin, Reuther und Reichard.)

Br. Bauch, Kuno Fischer †.
O. Ewald, Die deutsche Philosophie i. J. 1906.
G. Fittbogen, Kants Lehre vom radikalen Bösen.
J. Höfler, Die unabhängigen Realitäten.
F. Kuberka, Sinnlichkeit und Denken.
A. Thomsen, Aus Hegels Frühzeit.
E. Sänger, Neue Darstellung und Deutung der Lehre Kants vom Glauben.
E. v. Aster, Der siebente Band der Berliner Kant-Ausgabe.
Rezensionen. — Selbstanzeigen. — Mitteilungen. — Kantgesellschaft. — Revidierte Statuten der Kantgesellschaft.

Mind. (London, Williams & Norgate.)

New Series, No. 63.

J. Dewey, Reality and the Criterion for Truth of Ideas.
L. J. Walker, The Nature of Incompatibility.
A. M. Bodkin, The Subconscious Factors of Mental Process (II).
V. Welby, Time as Derivative.
Discussions. — Critical Notices. — New Books. — Philosophical Periodicals. — Notes & News.

New Series, No. 64.

A. F. Shand, M. Ribot's Theory of the Passions.
G. Galloway, The Idea of Development and its Application to History.
D. H. MC. Gregor, The Inductive Argument for Design.
R. F. A. Hoernlé, Professor Baillies „Idealistic Construction of Experience".
Discussion, etc.

The Philosophical Review. (Macmillan Comp., Lancaster P. A.)

Vol. XVI, No. 4.

A. Lalande, Philosopy in France.
W. B. Pillsbury, The Ego and Empirical Psychology.
G. St. Fullerton, The Right to believe at one's own risk.
Discussions etc.

Vol. XVI, No. 5.

H. Watson, Plato and Protagoras.
E. Bliss Talbot, The Philosophy of Fichte in its Relation to Pragmatism.
G. Stuart Fullerton, In what Sense two Persons perceive the same Thing.
W. Turner, Muemonic Verses in a Ninth Century Ms.
Reviews of Books, etc.

The Psychological Review. (Baltimore, Review-Publishing Co.)

Vol. XIV, No. 4.

W. V. D. Angell, The role of the tympanic mechanism in audition.
F. M. Urban, On the Method of just-perceptible differences.
S. S. Colvin, The ultimate value of experience.
J. Mark Baldwin, On truth.
Discussion.

Vol. XIV, No. 5.

W. M. Urban, The nature of feeling and will and their relations.
R. W. Sellars, A fourth progression in the relation of body and mind.
H. T. Woolley, Sensory affection and emotion.
Discussion.

The Hibbert Journal. (London, Williams & Norgate.)

Vol. VI, No. 1.

F. J. E. Woodbridge, Naturalism. and humanism
L. P. Jacks, The universe as philosopher.
R. Mackintosh, Are we parts of nature?
G. F. Barbour, Progress and reality.
N. Macnicol, Action and reaction of christianity and hinduism.
M. Joynt, The gospel of Krishna and of Christ.
D. Purves, The state of the dead.
J. Seth, On certain alleged defects in Christian morality.
B. W. Bacon, The „defence" of the fourth gospel.
H. Goodwin Smith, Trust, faith, belief, creed.
G. Henslow, „Directivity".
Hugh Maccoll, What and where is the soul?
T. C. Hall, Was Holin Calvin a reformer or a reactionary?
Dicussions. — Reviews. — Bibliography of recent literature.

The Psychological Bulletin. (Baltimore, Review Publishing Co.)

Vol. IV, No. 7.

W. Harper Davis, Proceedings of the American Psychological Association.
Psychological literature. — Books received. — Notes & news.

Vol. IV, No. 8.

W. B. Pillsbury, An attempt to harmonize the current psychological theories of the judgment.
W. H. Sheldon, Methods of investigating the problem of judgment.
Psychological literature, etc.

Vol. IV, No. 9.

E. G. Spaulding, The physical basis of conduct.
Psychological literature, etc.

Vol. IV, No. 10.

E. J. Swift & W. Schuyler, The learning process.
Psychological literature, etc.

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. (New-York, Scientific Press.)

Vol. IV, No. 14.

R. Barton Perry, A review of pragmatism as a theory of knowledge.
Discussion. — Reviews & abstracts of literature. — Journals & new books. — Notes & news.

Vol. IV, No. 15.

Warner Fite, The Exaggeration of the Social.
Discussion: W. James, A word more about Truth.

Vol. IV, No. 16.

R. Barton Perry, A review of pragmatism as a philosophical generalization.
W. T. Bush, The continuity of consciousness.
Discussion. — Socreties, etc.

Vol. IV, No. 17.

E. Br. MC. Gilvary, Prolegomena to a tentative realism.
W. A. Brown, The pragmatic value of the absolute.
Discussion, etc.

Vol. IV, No. 18.

Nicht eingegangen.

Vol. IV, No. 19.

G. St. Fullerton, The doctrine of the eject. I.
F. Lyman Wells, Standard tests of arithmetical associations.
Discussion, etc.

Vol. IV, No. 20.

J. E. Boodin, The new realism.
E. A. Kirkpatrick, A broader basis for psychology necessary.
Discussion, etc.

Vol. IV, No. 21.

G. St. Fullerton, s. No. 19. II.
Discussion.

Vol. IV, No. 22.

E. Br. MC. Gilvary, The physiological argument against realism.
R. Haynes, Attention fatigue and the concept of infinity.
Reviews, etc.

Revue Philosophique.

32. année, No. 8.

E. Boirac, La cryptopsychie.
F. Paulhan, Herbert Spencer, d'après son autobiographie.
R. Cousinet, Le rôle de l'analogie dans les représentations du monde extérieur chez les enfants.
Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

32. année, No. 9.

G. True, Les conséquences morales de l'effort.
F. Le Dantec, L'ordre des sciences (2e et dernier article).
J. Paulhan, L'imitation dans l'idée du moi.

L. Bélugou, Sur un cas d'amnésie.
H. Piéron, Explication ou expression: Critique des théories psychologiques.
Analyses et comptes rendus, etc.

32. année, No. 10.

J. De Gaultier, La dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs.
Dugas, La définition de la mémoire.
D. Parodi, Morale et raison.
Robet, Études de philosophie religieuse. — Revue générale.
Analyses et comptes rendus, etc.

32. année, No. 11.

A. Fouillée, Doit on fonder la science morale et comment?
E. De Roberty, Le rôle civilisateur des abstractions: du totémisme au socialisme.
A. Rey, L'énergetique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance.
Dr. Dromard, De la plasticité dans l'association des idées.
Dr. Jankelevitch, La dissolution de la personnalité: Morton Prince, Asterwich.
J. Segond, Le concept de valeur d'après deux ouvrages récents (Orestano, Trojano). — Revue critique.
Analyses et comptes rendus, etc.

Revue Néo-Scolastique (Louvain, Institut supérieur de philosophie).

XIV. année, No. 3.

Cl. Besse, Lettre de France. Pour l'intellectualisme.
J. Halleux, Les preuves de l'existence de Dieu (suite).
S. Deploige, Le conflit de la morale et de la sociologie (suite).
J. Gredt, Homogénéité ou hétérogénéité du mixte.
Bulletins bibliographiques. — Mélanges et documents. — Bulletin de l'Institut de Philosophie. — Comptes rendus. — Ouvrages envoyés à la rédaction.

Revue de Philosophie (Paris, Chevalier et Rivière).

7. année, No. 7.

F. Mentré, Note sur la valeur pragmatique du Pragmatisme.
Abbé Farges, Comment il faut réfuter Kant.
Psychologie. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques. — L'enseignement philosophique.

7. année, No. 8.

P. J. Cuche, Étude sur le monisme.
L. M. Billia, L'idéalisme n'est-il pas chrétien?
Critiques des sciences. — Analyses, etc.

7. année, No. 9.

P. Duhem, Le mouvement absolu et le mouvement relatif.
E. Hérilier, La personnalité.
J. Baylac, Deux systèmes récents de morale.
C. C. Chareux, Esprit et matière.
Analyses, etc.

7. année, No. 10.

J. Gardair, L'infinité divine.
A. Joussain, La genèse de la notion du droit dans l'âme individuelle.
P. Duhem, Vgl. No. 9. II.
F. Warrain, Sur un essai de synthèse philosophique.
Analyses, etc.

Rivista Filosofica. (Pavia, Bizzoni.)

Anno IX, Vol. X, Fasc. III.

A. Faggi, Nominalismo e realismo geometrico.
G. Salvadori, Fede e ragione.
G. Marzaiorso, Conoscere — operare.
G. Nolli, A proposito di libertà.
R. Montuori, Dualismo biologico e limiti della responsibilità penale (contin. e fine).
Rassegna bibliografica. — Notizie e pubblicazioni. — Sommari delle riviste straniere. — Libri ricevuti.

Anno IX, Vol. X, Fasc. IV.

B. Varisco, Che cosa consti.
S. Tedeschi, Valore e abitudine.

G. Salvadori, Fede e ragione (fine).
L. Miranda, La posizione logica del rapporto giuridico.
Attualità. — Rassegna bibliografica, etc.

La Cultura Filosofica (Firenze).

Anno I, No. 6. (Nicht eingegangen.)

Anno I, No. 7.

F. Bonatelli, Alcune osservazioni intorno alla percezione sensata.
A. Aliotta, La nuova fisica delle qualità.
G. Fanciulli, Musica e linguaggio.
C. Caviglione, Il positivismo al bivio.
I libri di testo. — Kuno Fischer. — I libri del mese.

Česka Mysl. (Prag, Laichter.)

Ročnik VIII, Sesit 4.

G. Tichy, L'individualisme social.
Ch. Hoch, Les Hussites et la guerre (suite).
M. Jašek, François Cupr (suite).
Revue générale. — Analyses et comptes rendus. — Revue périodique. — Faits divers.

III.

Bibliographie.

I. Geschichte der Philosophie.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von R. Falckenberg. 2. Heft. Schellings Kunstphilosophie. Die Begründung des idealistischen Prinzips in der modernen Aesthetik. Von Mx. Adam. Leipzig, 1907. 8°. VII, 88 pp. S. No. 2427. Subskr.-Pr. M. 2.40; Einzelpr. M. 3.—.

Bertling, O., Geschichte der alten Philosophie als Weg der Erforschung der Kausalität, für Studenten, Gymnasiasten und Lehrer dargestellt. Leipzig, 1907. 8°. VII, 128 pp. M. 2.50.

Höffding, H., Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, 1907. 8°. X, 286 pp. M. 4 50.

Levy, H., Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Ein Erklärungsversuch. I. Tl. Einleitung, Untersuchungen über die transzendentale Aesthetik und die Analytik der Begriffe, besonders über die transzendentale Deduktion. Halle, 1907. 8°. VIII, 165 pp. M. 3.60.

Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge. IX. Bd. No. 1—4. Berlin, 1907. 8°.

Inhalt: IX. 1. Kitâb ma'ânf al-nafs. Buch vom Wesen der Seele. Von einem Ungenannten. Auf Grund der einzigen Handschrift der Bibliothèque nationale herausgegeben, mit Anmerkungen und Exkursen versehen von I. Goldziher. 68 u. 69 pp. M. 12.—.

Alexander, Arch. B. D., A short History of Philosophy. New-York, 1907. 8°. 22, 600 pp. M. 15.60.

Feuerbach's L. sämtliche Werke. Neu herausgegeben von W. Bolin. und F. Jodl. IX. Bd. Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums. Durchgesehen und neu herausgegeben von W. Bolin. Stuttgart, 1907. 8°. IX, 417 pp. M. 4.—.

Krause's, K. Ch. F. Briefwechsel zur Würdigung seines Lebens und Wirkens. II. Bd. Aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig, 1907. 8° IV, 628 pp. M. 6.—.

Commentaria in Aristotelem graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Vol. XXI, pars 1. Eustratii in analyticorum posteriorum librum secundum commentarium. Ed. Mch. Hayduck. Berlin, 1907. 8°. XVIII, 296 pp. M. 12.—.

Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Herausgegeben von A. Ehrhard und J. P. Kirsch. VII. Bd. 1. u. 2. Heft. Paderborn, 1907. 8°. Subskr.-Pr. M. 4.30; Einzelpr. M. 5.20.

Die Irrisio des Hermias. Von And. Di Pauli. V, 58 pp. Subskr.-Pr. M. 1.50; Einzelpr. M. 1.80. —

Studien, Berner, zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von L. Stein. LV.—LVIII. Bd. Bern, 1907. 8°. M. 4.—.

Inhalt: LV. Beiträge zu Lessings Philosophie. Von A. Horovitz. III, 89 pp. M. 1.—. LVI. Paul Vital Ignaz Troxlers Leben und Philosophie. Von Jak. Gamper. IV. 96 pp. M. 1.—. LVII. Der Positivismus von E. Laas. Von P. Jac. Kohn. I. Tl. Erkenntnistheorie. II. Tl, Ethik. II, 86 pp. M. 1.—. — LVIII. David der Philosoph. Von M. Khostikian. VI, 80 pp. M. 1.—.

Weber, E., Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik. Leipzig, 1908. 8°. VIII, 173 pp. M. 3.60.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

Becher, Er., Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften. Leipzig, 1907. 8°. VII, 244 pp. M. 6.50.

James, W., Pragmatism: a new Name for some old Ways of Thinking. New-York, 1907. 8°. 13, 3, 309 pp. M. 7.50.

Petronievics, B., Die typischen Geometrien und das Unendliche. Heidelberg, 1907. 8°. VIII, 87 pp. Mit Fig. M. 3.—.

Pira, K., Om grundformerna i den reella logiken. Stockholm, 1907. 8°. X, 221 pp. M. 3.75.

Vannérus, A., Vetenskapssystematik. Stockholm, 1907. 8°. 8, 343 pp. M. 6.75.

III. Allgemeine Philosophie und Metaphysik.

Brander, V., Der naturalistische Monismus der Neuzeit oder Haeckels Weltanschauung systematisch dargelegt und kritisch beleuchtet. Gekrönte Preisschrift. Paderborn, 1907. 8°. VIII, 350 pp. M. 7.—.

Doms, W., Die Odyssee der Seele. Tagebuchblätter. Mit Federzeichnungen des Verfassers. München, 1907. 8°. XV, 516 pp. M. 6.—.

Weidenbach, Osw., Mensch und Wirklichkeit. Giessen, 1906. 8°. V, 80 pp. M. 4.—.

Balfour, F. H., The higher Agnosticism. London, 1907. 8°. 194 pp. M. 4.75.

Schmidt, Fd. Jak., Zur Wiedergeburt des Idealismus. Philosophische Studien. Leipzig, 1907. 8°. VII, 325 pp. M. 6.—.

Müller, Gst., Kultur-Fundamente. 101 Wahrheitbeitrag zeitgenössischer Denker. Gesammelt, beleuchtet und herausgegeben. Berlin, 1907. 8°. X, 516 pp. M. 6.—.

Wilson, W. T., Spiritualism not Spiritualism. London, 1907. 8°. M. 10.15.

IV. Psychologie und Sprachwissenschaft.

Judd, C. H., Psychology: General Introduction. New York, 1907. 8°. 12, 389 pp. M. 9.—.

Dreyfus, G. L., Die Melancholie, ein Zustandsbild des manisch-depressiven Irreseins. Mit einem Vorwort von Emil Kraepelin. Jena, 1907. 8°. IX, 329 pp. Mit 2 Kurven im Text. M. 7.—.

Mellone, S. H., and **M. Drummond.** Elements of Psychology. London, 1907. 8°. 500 pp. M. 6.—.

Studien, psychologische. Herausgegeben von W. Wundt. III. Bd. 2. u. 3. Heft. Neue Folge der philosophischen Studien. Leipzig, 1907. 8°. M. 8.40.

Vickers, M., The human Soul revealed. London, 1907. 8°. M. 10.15.

Dürr, E., Die Lehre von der Aufmerksamkeit. Leipzig, 1907. 8°. XI, 192 pp. M. 3.80.

Meyer, E., Die Ursachen der Geisteskrankheiten. Jena, 1907. 8°. VIII, 246 pp. M. 4.50.

V. Ethik und Rechtsphilosophie.

Picton, J. A., Spinoza. A Handbook to the Ethics. New York, 1907. 8°. 9, 264 pp. M. 9.—.

Ulrich, A., Der Mensch in seinen Pflichten und Rechten. Ernste Betrachtungen für Jedermann. Cöthen, 1907, 8°. VIII, 296 pp. M. 4.—.

Adam, P., La morale de l'amour. Paris, 1907. 18°. Ill. M. 3.50.

Aars, Kr. Birch-Reichenwald. Gut und Böse. Zur Psychologie der Moralgefühle. (Videnskabs-selskabets skrifter. II. Hist.-filos. klasse. 1907. No. 3). Christiania, 1907. 8°. III, 290 pp. M. 9.—.

Jesinghaus, Wt., Nietzsches Stellung zu Weib, Liebe und Ehe. Leipzig, 1907. 8°, 104 pp. Mit 4 Bildnissen u. 4 pp. in Fksm. M. 1.50.

Kann, Alb., Die Naturgeschichte der Moral und die Physik des Denkens. Der Idealismus eines Materialisten. Wien, 1907. 8°. XV, 243 pp. M. 5.—.

Шестовъ, Л. Добро въ ученіи графа Толстого и Ф. Нитцше. Философія и проповѣдь. St. Petersburg, 1907. 8°. 133 pp. M. 4.—.
SCHESTOFF, L. Das Gute in der Lehre des Grafen Tolstoï und F. Nietzsche's.

Sinclair, A. G., Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer. Heidelberg, 1907. 8°. 107 pp. M. 2.80.

Edfelt, Hs., Etik. Stockholm, 1907. 8°. 8, 461 pp. M. 9.—.

Waldeck, Osk., Zur Analyse der ethischen Substanz. (Die Psychologie der Kutte) Wien, 1907. 8°. 47 pp. M. 3.—.

Kantorowicz, Hm. U., Albertus Gandinus und das Strafrecht der Scholastik. I. Bd. Die Praxis. Ausgewählte Strafprozessakten des 13. Jahrhunderts nebst diplomatischer Einleitung. Von der Savigny-Stiftung unterstützt. Berlin, 1907. 8°. XII, 428 pp. M. 12.—.

Souriau, M., Moralistes et poètes. Paris, 1907. 18°. XII, 300 pp. M. 3.50.

Hirzel, Rdf., Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen. Leipzig, 1907. 8°. VI, 445 pp. M. 10.—.

VI. Aesthetik.

Levi, G. A., Studi estetici. Città de Castello, 1907. 16°. 170 pp. M. 2.50.

VII. Philosophie der Gesellschaft und der Geschichte.

van Bruyssel, E., La vie sociale et ses évolutions. Paris, 1907. 18°. M. 3.50.

Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens. Von J. Hejcl. Freiburg i. Br., 1907. 8°. VIII, 98 pp. M. 2.80.

Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, herausgegeben von H. Hoffmann u. Lp. Zscharnack. 3. Heft. Schleiermacher-Studien. Von Hm. Mulert. I. Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie. Giessen, 1907. 8°. VII, 92 pp. M. 2.50.

Aschehoug, T. H., Socialøkonomik. En videnskabelig Fremstilling af det menneskelige Samfunds økonomiske Virksomhed. 23. Heft. Kristiania, 1907. 8°. p. 641—720. S. No. 1649. M. 2.40.

Blache, N., Le socialisme. Paris, 1907. 16°. 400 pp. M. 3.50.

Figgis, J. N., Studies of political Thought from Gerson to Grotius, 1414—1625. London, 1907. 8°. 266 pp. M. 4.75.

Guthrie, W. B., Socialism before the French Revolution. London, 1907. 8°. M. 8.80.

Shaw, A., Political Problems of American Development. London, 1907. 8°. M. 8.80.

Squillace, F., Le dottrine sociologiche. Palermo, 1907. 8°. 540 pp. M. 10.—.

Squillace, F., I problemi costituzionali della sociologia. Palermo, 1907. 8°. 878 pp. M. 15.—.

v. Friesen, H., Schwert und Pflug. Gesammelte Studien und Beobachtungen eines alten Edelmannes in bezug auf die sozialen Gliederungen im Leben der Völker. I. Tl. Allgemeines. Die Notwendigkeit einer Gesellschaftsordnung. Berlin, 1907. 8°. XII, 545 pp. M. 10.—.

de Greef, G., La structure générale des sociétés. Tome I, fasc. I. Bruxelles, 1907. 8°. M. 1.50.

Oliver, E. H., Roman economic Conditions to the Close of the Republic. Toronto, 1907. 8°. 15, 200 pp. M. 7.50.

Clark, W. J., International Language: Past, Present and Future, with Specimens of Esperanto and Grammar. London, 1907. 8°. 214 pp. M. 3.40.

Guerber, H. A., The Myths of Greece and Rome, their Stories, Signification and Origin. London, 1907. 8°. 410 pp. M. 10.15.

Day, C., A History of Commerce. New York, 1907. 8°. 44, 626 pp. M. 10.—.

Ratzenhofer, Gst., Soziologie. Positive Lehre von den menschlichen Wechselbeziehungen. Aus seinem Nachlasse herausgegeben von seinem Sohne. Leipzig, 1907. 8°. XV, 231 pp. Mit Bildnis. M. 5.50.

Aschehoug, T. H., Socialøkonomik. Ein videnskabelig Fremstilling af det menneskelige Samfunds økonomiske Virksomhed. 24. Heft. Kristiania, 1907. 8°. M. 2.40.

Bozi, Alfr., Die Weltanschauung der Jurisprudenz. Hannover, 1907. 8°. VIII, 227 pp, M. 5.—.

Cybichowski, Sgm., Das antike Völkerrecht. Zugleich ein Beitrag zur Konstruktion des modernen Völkerrechts. Breslau, 1907. 8°. VII, 103 pp. M 3.—.

Jacquart, C., Statistique et science sociale. Bruges, 1907. 12°. 121 pp. M. 2.—.

Poincaré, R., Questions et figures politiques. Paris, 1907. 18°. M. 3.—.

Monographien zur Weltgeschichte. Herausgegeben von Ed. Heyck. XXVII. Staat und Kultur der Japaner. Von K. Rathgen. Bielefeld, 1907. 8°. VII, 140 pp. Mit 1 Kunstbeilage u. 155 Abbild. M. 4.—.

VIII. Religionsphilosophie und Theosophie.

Beysens, J. T., Theodicee of natuurlijke Godsleer. I. Gods bestaan. Theorieën. Godbewijzen. Amsterdam, 1907. 8°. 4, 347 pp. M. 7.50.

Horneffer, E., Hebbel und das religiöse Problem der Gegenwart. Jena, 1907, 8°. VI, 64 pp. M. 1.50.

Wilson, W. N., Theocosmia; or, the Spirit World explored. London, 1907. 8°. M. 10.15.

IX. Naturphilosophie.

Kuckuck, Mt., Die Lösung des Problems der Urzeugung (Archigonia, Generatio spontanea). Leipzig, 1907. 8°. VII, 83 pp. Mit 34 Abbild. auf 10 Taf. u. 1 Tab. M. 3.—.

Reyer, E., Geologische Prinzipienfragen. Leipzig, 1907. 8°. X, 202 pp. Mit 254 Fig. M. 4.40.

Piltz, J., Szematy do oznaczenia zaburzeń czucia. Część I i II. Kraków, 1907. 8°. M. 4.—.

Schemata zur Bestimmung der Aufregungen der Gefühle. 1. u. 2. Heft.

Poincaré, L., The new Physics and its Evolution. London, 1907. 8°. 360 pp. M. 6.—.

Wagner, W., Psychobiologische Untersuchungen an Hummeln mit Bezugnahme auf die Frage der Geselligkeit im Tierreiche. II. Tl. (Aus: „Zoologica.") Stuttgart, 1907. 4°. p. 79—239. Mit 86 Fig. M. 40.—.

Allan, A., Matter and Intellect. London, 1907. 8°. 232 pp. M. 6.75.

Dippe, Alfr., Naturphilosophie. Kritische Einführung in die modernen Lehren über Kosmos und Menschheit. München, 1907. 8°. IX, 417 pp. M. 5.—.

Keyserling, Hm., Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlicher Vorstellungswelt. München, 1907. 8°. VII, 349 pp. M. 5.—.

Thomson, J., J., The corpuscular Theory of Matter. London, 1907. 8°. 180 pp. M. 10.15.

Hopf, L., Ueber das spezifisch Menschliche in anatomischer, physiologischer und pathologischer Beziehung. Eine kritisch-vergleichende Untersuchung. Stuttgart 1907. 8°. XXIII, 469 pp. Mit 217 Textbildern u. 7 Taf. M. 12.50.

X. Allgemeine Pädagogik.

Tyler, J. M., Growth and Education. Boston, 1907. 8°. 14, 294 pp. M. 9.—.

Woodward, W. H., Studies in Education during the Age of the Renaissance, 1400—1600. New York, 1907. 12°. M. 9.—.

Ballesteros y Marquez, Fr., Pedagogia. Practica de la educación y de la enseñanza. Málaga, 1907. 8°. 402 pp. M. 7.—.

Monroe, P., A brief Course in the History of Education. London, 1907. 8°. M. 6.75.

Foerster, F. W., Schule und Charakter. Beiträge zur Pädagogik des Gehorsams und zur Reform der Schuldisziplin. Zürich, 1907. 8°. 213 pp. M. 3.—.

Morsch, Hs., Das höhere Lehramt in Deutschland und Oesterreich. Ein Beitrag zur vergleichenden Schulgeschichte und zur Schulreform. Ergänzungsbd. Leipzig, 1907. 8°. IV, 136 pp. M. 5.—.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

XXXI. Jahrgang.
(Neue Folge VI.)

IV. Heft.

Vierteljahrsschrift
für
wissenschaftliche
Philosophie und Soziologie

gegründet von
Richard Avenarius,
in Verbindung mit
Friedrich Jodl und **Alois Riehl**
herausgegeben
von
Paul Barth.

Inhalt:

Georg Wernick: Der Wirklichkeitsgedanke.

Otto Meyerhof: Der Streit um die psychologische Vernunftkritik.

Ernst Cassirer: Zur Frage nach der Methode der Erkenntniskritik.

Paul Barth: Die Soziologie Albert Schäffles.

Besprechungen über Schriften von:
J. R. Reimer: Grundzüge deutscher Wiedergeburt (C. M. Giessler)
Th. Simon: Entwicklung und Offenbarung (C. M. Giessler).
P. Krische: Worte, Werte, Werke. (C. M. Giessler).
W. Koppelmann: Kritik des sittlichen Bewusstseins vom philosophischen und historischen Standpunkte (O. Braun).
Richard Hönigswald: Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre (Hans Voeste).
Max Heinze: Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie (Walther Regler).
W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Walther Regler).
August Dorner: Die Entstehung der christlichen Glaubenslehre (Walther Regler).
Günther Jakoby: Herders und Kants Aesthetik (Max Nath).
Julius Guttmann: Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung (Max Nath).
Ludwig Goldschmidt: Kant und Haeckel. Freiheit und Naturnotwendigkeit (Max Nath).
A. Schmarsow: Grundbegriffe der Kunstwissenschaft (Max Frischeisen-Köhler).
Theodor Elsenhans: Fries und Kant (Max Frischeisen-Köhler).
Rudolf Eisler: Kritische Einführung in die Philosophie (Max Frischeisen-Köhler).
J. Petzoldt, Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus (Rich. Müller-Freienfels).
Notiz.
Zeitschriften.
Bibliographie.

Leipzig.
O. R. Reisland.
Karlstrasse 20.
1907.

Ausgegeben am 17. Dezember 1907.

Eingegangene Bücher.

Alle bei uns eingegangenen Werke werden an dieser Stelle aufgeführt. Nicht für jedes Buch kann eine Besprechung gewährleistet werden. Auf Rücksendungen können wir uns nicht einlassen.

Abbe, Cleveland, The progress of science. as illustr. by the development of meteorology. (Philosoph. Society of Washington, Bulletin. Vol. XV.) Washington, publ. by the Society. 29 S.

Adam, M., Schellings Kunstphilosophie. (Abhdlgn. z. Philosophie und ihre Geschichte, 2.) Leipzig, Quelle & Meyer. 88 S.

Aristotelian, Society, Proceedings of the, New Series, Vol. VII. London. Williams & Norgate. 244 S.

Arnoldt, E., Gesammelte Schriften. Bd. II. Berlin, Cassirer. 242 S.

Bertling, O., Geschichte der alten Philosophie. Leipzig, Klinkhardt. 128 S.

Borchert, M., Philosophische Essays. Brackwede i. W., Breitenbach. 72 S.

Böhringer, A., Kants erkenntnistheoretischer Monismus. München, Rieger VI, 125 S.

Brütt, L., Die Kunst der Rechtsanwendung. Berlin, Guttentag. 214 S.

Deussen, P., Outlines of Indian philosophy. Berlin, Curtius. VI, 70 S.

Dingler, H., Grundlinien einer Kritik und exakten Theorie der Wissenschaften. München, Ackermann. IV, 76 S.

Eisler, H., Grundlegung der allgemeinen Aesthetik. Wien u. Leipzig. Eisenstein. 51 S.

Falckenberg, R., Kant und das Jahrhundert. 2. Aufl. Leipzig, Dürr. 28 S.

Fortig, H., Neues a. d. literarisch. Nachlasse d. Humanisten Joh. Butzbach (Piemontanus). Würzburg, Stürtz. 94 S.

Frischeisen-Köhler, M., Moderne Philosophie. Stuttgart, Enke. XI, 412 S.

Götze, R., Ueber Nervenkranke und Nervenheilstätten. Halle a. S. Marhold. VIII, 52 S.

Grabowsky, N., Die Mitwelt. Leipzig, Spohr. 49, I S.

Grabowsky, N., Lebensfassung. Leipzig, Spohr. 49, II S.

Grabowsky, N., Die Rätsel und ihre Aufhellung. Leipzig, Spohr. 65, III S.

Grabowsky, N., Kants Grundirrtümer in seiner Kritik der reinen Vernunft und die Reformation des geistigen Innenlebens der Menschheit. 60 S.

Gramzow, O., Kurzer Kommentar zum Zarathustra. Charlottenburg IV, Bürkner. 144 S.

Grelling, R., Das gute, klare Recht der Freunde der anthropologischen Vernunftkritik. („Abhdlgn. d. Fries'schen Schule", II, 2.) Göttingen. Vandenhoek u. Ruprecht. S. 155–190.

Gutberlet, C., Die Willensfreiheit und ihre Gegner. 2. Aufl. Fulda, Aktiendruckerei. VIII, 458 S.

G. W. J. Hegel's Phänomenologie des Geistes. Herausg. u. mit Einleitung vers. von G. Lasson. (Philosoph. Bibliothek, Bd. 114.) Leipzig, Dürr. CXIX, 532 S.

Hoffmann, A., Vom Bewusstsein. Leipzig, Heinsius. 41 S.

Holtzmann, H., Sittlichkeitstheorien u. christl. Lebensideal. Strassburg i. E., Le Roux & Co. („Wissenschaft und Religion".) 164 S.

Khostikian, Missak, David der Philosoph. (Berner Studien z. Philosophie u. ihrer Geschichte, Bd. LVIII.) Bern, Scheitlin, Spring & Co. VI, 80 S.

Kullmann, G., Die drei Daseinsstufen in der Entwicklung. Wiesbaden, Ritter. VIII, 179 S.

K. Chr. Fr. Krause's Briefwechsel. 2. Bd. Herausg. von P. Hohlfeld u. A. Wünsche. Leipzig, Dieterich. — Th. Weicher. IV, 628 S.

Levy, H., Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Halle a. S., Kaemmerer. VIII, 165 S.

Lipps, Th., „Psychologische Untersuchungen". Leipzig, Engelmann. 1. Bd. 4. Heft; Th. Lipps: Die Erscheinungen. Die physikal. Beziehungen und die Einheit der Dinge. Zur Frage der Realität des Raumes. Das Ich und die Gefühle. Das Wissen von fremden Ichen. S. 523–722.

Loening, R., Ueber Wurzel und Wesen des Rechts. Jena, Fischer. 40 S.
Mercier, D., Psychologie. 2. Bd. Aus dem Französ. übers. von L. Habrich Kempten & München, Kösel. Bd. II. 417 S.
Michaëlis, C., Kirchner's Wörterbuch der Philosoph. Grundbegriffe. 5. Aufl. („Philosoph. Bibliothek", Bd. 67.) Leipzig, Dürr.
Petronievics, B., Die typischen Geometrien und das Unendliche. Heidelberg, Winter. VIII, 87 S.
Plat, C., Aristoteles Autoris. deutsche Ausgabe von E. Prinz zu Oettingen-Spielberg. Berlin, Duncker. IX, 419 S.
Pollack, W., Ueber die philosoph. Grundlagen der wissenschaftl. Forschung. Berlin, Dümmler. 154 S.
Quesada, E., Herbert Spencer. Buenos Aires, Menendez. 87 S.
Quesada, E., El Problema Nacional Obrero. La Plata, Archivos de Pedagogia. 23 S.
Quesada, E., La Cuestion Obrera. Buenos Aires. Menendez. 45. S.
Sanus, Similismus. Dresden, Pierson. IV, 172 S.
L. Annaei Senecae opera quae supersunt. Vol. II. Ed. A. Gercke Leipzig, Teubner. XLVI, 278 S.
Siegel, C., Herder als Philosoph. Stuttgart und Berlin, Cotta. XVI, 245 S.
Sinclair, A. G., Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer. Heidelberg, Winter. IV, 107 S.
Small, A. W., Adam Smith and modern sociology. Chicago, University Press. X, 247 S.
Sociological Papers. Vol. III. London, Macmillan & Co. XI, 382 S.
Sokolowski, P., Die Philosophie im Privatrecht. Bd. II. Halle a. S. Niemeyer. XIV. 469 S.
Sternberg, Th., J. H. v. Kirchmann und seine Kritik der Rechtswissenschaft. Berlin u. Leipzig, Rothschild. XX, 214 S.
Thorsch, B., Der Einzelne und die Gesellschaft. Dresden, Reissner. 120 S.
Vannérus, A., Vetenskaps-Systematik. Stockholm, Jus. 342 S.
Vorländer, R., Immanuel Kants Metaphysik der Sitten. 2. Aufl. (Philosoph. Bibliothek. Bd. 42.) Leipzig, Dürr.
Weidenbach, O., Mensch und Wirklichkeit. Giessen, Töpelmann. 80 S.
Wickert, R., Die Pädagogik Schleiermachers in ihrem Verhältnis zu sein. Ethik. Leipzig, Thomas. VIII, 155 S.
Wreschner, A., Die Reproduktion und Assoziation von Vorstellungen. (Zeitschr. für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Leipzig, Barth. Erg. Bd. III, 1. Teil.) VI, 328 S.
Wundt, W., System der Philosophie. I. u. II. Bd. 3. umgearb. Aufl. Leipzig, Engelmann. XVIII, 436 S. u. VI, 302 S.
Wundt, W., Logik. II. Bd. Logik der exakten Wissenschaften. 3. umgearb. Aufl. Stuttgart, Enke XV, 653 S.
Zeller, H. L., Das Seerecht von Oléron. (Sammlung älterer Seerechtsquellen. 2.) Mainz, Diemer. 20 S.

Adresse der Redaktion:

Dr. Paul Barth, a. o. Professor an der Universität,
Leipzig, Kronprinzstr. 42.

Es wird gebeten, alle Buchsendungen, die für die Redaktion bestimmt sind, ausschliesslich durch Vermittlung der Verlagsbuchhandlung **O. R. Reisland, Leipzig,** Karlstrasse 20, bewirken zu wollen.

Verlag von FERDINAND ENKE in Stuttgart.

Soeben erschienen:

Frischeisen-Köhler, Privatdoz. Dr. M., Moderne Philosophie. Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme. gr. 8°. 1907. geh. M. 9.60; in Leinw. geb. M. 10.80

Wundt, Geh. Rat Prof. Dr. W., Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. Drei Bände.

II. Band: Logik der exakten Wissenschaften.

Dritte umgearbeitete Auflage. gr. 8°. 1907. geh. M. 15.–; in Leinw. geb. M. 16.60.

Verlag von GUSTAV FISCHER in Jena.

Soeben erschien:

Soziologie

von

Auguste Comte.

Aus dem französischen Original ins Deutsche übertragen von

Valentin Dorn

und eingeleitet von

Professor Dr. **Heinrich Waentig** in Halle a. S.

I. Band: **Der dogmatische Teil der Sozialphilosophie.**
Preis: 6 Mark, geb. 6 Mark 75 Pf.

II. Band: **Historischer Teil der Sozialphilosophie, theologische und metaphysische Periode.**
Preis: 6 Mark, geb. 6 Mark 75 Pf.

Verlag von O. R. Reisland in Leipzig.

Die

Seelenkunde des Menschen als reine Erfahrungswissenschaft.

Von

Professor Dr. Moriz Benedikt.

1895. XX, 372 S. Gr.-8°. M. 6 —.

Inhalt: I. A. Die Aufgabe der Seelenkunde. B. Die Quellen der Seelenkunde. — II. A. Die Quellen des Seelenlebens. B. Die Grunderscheinungen des Seelenlebens. C. Bemerkungen über den Bau des Nervensystems. D. Ueber das Wesen des Bewusstseins. — III. A. Das Vorstellungs- und Denkleben im allgemeinen. B. Das begriffliche (abstrakte) Denken und die Vernunft. C. Der Sitz der Denkkraft. — IV. A. Allgemeine Betrachtungen. B. Seelenkunde der Sittlichkeit. C. Seelenkunde des Rechts. D. Das Gewissen. E. Die Seelenkunde des Schönheitssinnes. — V. A. Bewegung und Fertigkeit. B. Begriff und Inhalt des Willens und der Tätigkeit. D. Die Frage der „Willensfreiheit". Anhänge.

Hierzu eine Beilage von **Bruno Cassirer, Berlin.**

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.